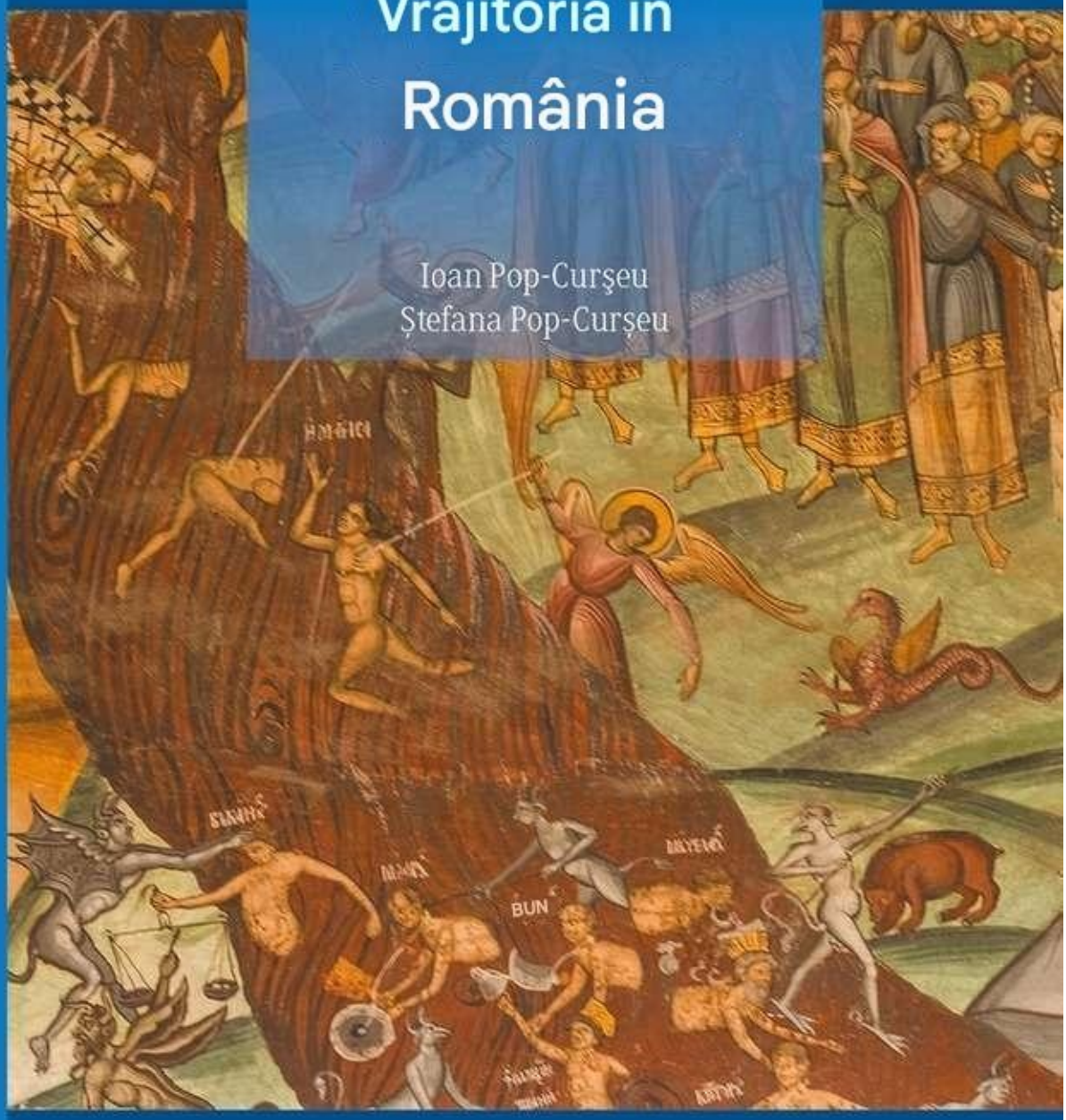
STUDII ISTORICE PALGRAVE ÎN VRĂJITORIE ȘI MAGIE

Vrăjitoria în România

Ioan Pop-Curşeu
Ștefana Pop-Curșeu



palgrave
macmillan

Vrăjitoria în România

Ioan Pop-Curșeu și Ștefana Pop-Curșeu

Studii istorice Palgrave în vrăjitorie și magie

Istoria vrăjitoriei și magiei europene continuă să fascineze și să provoace studenți și cercetători. Cu siguranță nu există lipsă de cărți pe această temă. Mai multe studii generale despre procesele vrăjitoarelor și numeroase studii regionale și micro au fost publicate pentru un public vorbitor de limbă engleză. Deși calitatea publicațiilor despre vrăjitorie a fost ridicată, unele regiuni și subiecte au primit mai puțină atenție de-a lungul anilor. Scopul acestei serii este de a ajuta la iluminarea acestor aspecte mai puțin cunoscute sau puțin studiate ale istoriei vrăjitoriei și magiei. De asemenea, va încuraja dezvoltarea unui corpus mai larg de lucrări în alte domenii conexe ale magiei și supranaturalului, cum ar fi îngerii, diavolii, spiritele, fantomele, vindecarea populară și divinația. Pentru a ne ajuta să înțelegem și să ne interesăm mai mult această istorie mai amplă a credințelor și practicilor, seria va include cercetări care privesc dincolo de accentul obișnuit pus pe Europa de Vest și care explorează, de asemenea, relevanța și influența lor din perioada medievală până în perioada modernă.

„O serie valoroasă.” - Magie, Ritual și Vrăjitorie

Ioan Pop-Curșeu și Ștefana Pop-Curșeu

Cuprins

Prima pagină
1. Introducere: Cine sunt românii și cum se studiază vrăjitoria în România?
Partea I
2. Acte de vrăjitorie: Condamnarea vrăjitoriei în Codurile de Legi
3. Procese, persecuții, execuții (secolele al XVI-lea-al XIX-lea)
4. Noi elite, noi paradigme ale raționalității (secolele al XVIII-lea-al XIX-lea): Împotriva superstițiilor românilor
Partea a II-a
5. Canonic versus apocrif: texte religioase care condamnă vrăjitoria
6. Apocalipsa și Focul Iadului: Reprezentări iconografice ale vrăjitoriei în compozițiile Judecății de Apoi
7. Concluzii

Mulțumiri

O carte este doar într-o oarecare măsură rezultatul unor împrejurări fortuite. Dincolo de aceste împrejurări, ea derivă adesea din proiecte pe care autorii le-au urmărit cu pasiune de-a lungul mai multor ani, crezând cu tărie în necesitatea și relevanța temei pe care o preferă. Pe de altă parte, orice carte, chiar dacă este semnată de unul sau mai mulți autori, se hrănește profund din întâlnirile acestora cu semenii lor. Aceste întâlniri - fie ele directe, personale sau pur și simplu lirice - au un rol fundamental în geneza cărții care ajunge să fie publicată. Cartea noastră nu face excepție.

Această carte încearcă să aducă istoria vrăjitoriei românești în atenția cercetătorilor, deoarece suntem convinși că o perspectivă sintetică asupra acestui fenomen este utilă pentru o cartografie completă a evoluției istorice a vrăjitoriei și a credințelor în aceasta în întreaga Europă. Acest tip de carte este necesar deoarece România este un loc schimbător de credințe și practici în istoria vrăjitoriei europene, fiind situată la răscrucea dintre Est și Vest, Nord și Sud, așa cum este cazul și în alte domenii culturale (limbă, mode culinare, tradiții artistice și religioase etc.).

Această carte nu ar fi putut fi concepută și scrisă fără schimbul de idei și comunicarea constantă cu alți cercetători interesați de subiect sau de teme conexe, care ne-au ajutat să înțelegem mai bine multiplele dimensiuni ale istoriei vrăjitoriei în cultura românească. Le mulțumim colegilor și prietenilor noștri cu care am putut schimba idei și informații pe parcursul proiectului nostru: Ana Dumitran, Bogdan Neagota, Cristina Bogdan, Silvia Marin Barutcieff, Astrid Cambose, Ștefan Dumitraș, Camelia Burghele, Ciprian Firea, Theo Mureșan, Andrei Oișteanu, Tünde Komáromi, Anca și Mihai Măniuțiu, Pr. Jan Nicolae, Petru L. Curșeu și mulți alții. Dorim să le mulțumim lui Gheorghe-Gavrilă Hognogi (Centrul de Geografie Regională, Facultatea de Geografie, Universitatea Babeș-Bolyai) pentru proiectarea hărții incluse în acest volum: este un instrument indispensabil pentru fiecare cititor al acestei cărți.

Willem de Blécourt merită mulțumiri speciale din două motive. În primul rând, cercetările sale asupra istoriei vrăjitoriei au stimulat propriile noastre investigații, atât din punctul de vedere al concentrării asupra anumitor aspecte tematice, cât și din punct de vedere metodologic. Analiza riguroasă din punct de vedere logic și interesul lui Willem de Blécourt pentru modul în care este produs, structurat și diseminat discursul vrăjitoriei au fost întotdeauna modele pentru propria noastră analiză. În al doilea rând, trebuie spus că Willem de Blécourt este primul care a discutat cu noi proiectul unei cărți în limba engleză despre vrăjitorie în România: a fost deschis și chiar încântat de idee și ne-a încurajat să scriem o propunere de carte, pe care a avut amabilitatea să o dezvolte. Dacă acest proiect se materializează acum, i se datorează în mare măsură.

Îi mulțumim colegei noastre, Carmen Borbély, care a dat acestei cărți prima sa formă în limba engleză, bazată pe texte scrise inițial în limba română. Traducerea nu a fost o sarcină ușoară, deoarece terminologia vrăjitoriei în limba română este extrem de complicată, iar textele pe care ne bazăm argumentul și din care citățm aparțin unor registre lingvistice și epoci istorice diferite. Nu a fost ușor să reproducem spiritul textelor juridice vechi și noi (coduri de legi și documente ale proceselor de vrăjitorie), aroma cărților religioase vechi sau nuanțele scrierilor

polemice. Corectura și revizuirea lingvistică au fost realizate de Olivia McCarthy, care a făcut ca textul să sune natural în limba engleză. În cele din urmă, această întreprindere a fost finalizată, iar cititorii vorbitori de limbă engleză au la dispoziție o reprezentare sintetică, echilibrată și clară a vrăjitoriei în România.

Cele mai mari mulțumiri se îndreaptă către părinții și copiii noștri: Ileana și Ion Pop, Maria și Petru Curșeu (1949–2019) și Ecaterina și Teodor Pop-Curșeu. Au îndurat geneza lentă a ideilor și nașterea dificilă a cărții, fără să se supăre când le furam *timpul* pentru a ne dedica studiului. Toți șase ne-au însoțit, din când în când, în expediții de cercetare pe teren, ne-au ascultat vorbind despre carte și au devenit nerăbdători, întrebându-ne: „Cât vă mai rămâne de scris?" De asemenea, ne-au sprijinit, trebuie să spunem, cu toate elementele logistice pe care fiecare le avea la îndemână, astfel încât să putem da în sfârșit o formă structurată și lizibilă materialelor eterogene cu care am fost nevoiți să lucrăm.

În concluzie, trebuie să aducem mulțumiri și instituționale. Unitatea Executivă pentru Finanțarea Învățământului Superior, Cercetării, Dezvoltării și Inovării, subordonată Ministerului Educației Naționale din România, prin proiectul de cercetare U EFISCDI P N -III-P1-1.1-Te -2016-0067 , contract nr. 135/2018, intitulat „Iconografia vrăjitoriei, o abordare antropologică: Cinema, Teatru, Arte Vizuale", ne-a permis să efectuăm o parte din cercetările de teren, bibliotecare și arhivistice care au stat la baza acestei cărți. De asemenea, datorită aceluiași proiect de cercetare, a fost posibilă traducerea și corectarea acestei cărți în limba engleză.

1. Introducere: Cine sunt românii și cum se studiază vrăjitoria în România?

Acest capitol introductiv are o dublă întrebare în titlu. Oferirea unor posibile răspunsuri va ajuta cititorii care nu sunt foarte familiarizați cu contextul românesc, chiar și cititorii provenind dintr-un public academic, să înțeleagă mai ușor următoarele capitole despre istoria vrăjitoriei în teritoriile și provinciile care alcătuiesc România contemporană. Vom identifica câteva repere istorice și tipologice care vor oferi un cadru pentru analizele de istorie culturală din capitolele următoare, ale căror detalii trebuie înțelese cât mai precis posibil.

Așadar, cine sunt românii dincolo de clișeele și dezbaterile istoriografice despre Dracula și dictatura lui Ceaușescu, cu sinistra sa poliție secretă numită *Securitate* (Verdery 1991 , 2014 , 2018 ; Deletant 2016), despre migrația în masă către Europa de Vest în anii de după Revoluția din 1989, despre frumusețea țării (încă nu foarte bine promovată pe piața turistică) sau despre trăsăturile culturale care le conferă un anumit exotism privite din Statele Unite, Marea Britanie, Germania sau Franța (Kaplan 2016)? Când vorbim despre identitatea de grup a românilor, nu adoptăm un punct de vedere esențialist, ci mai degrabă unul relativist, funcțional, care abordează etnia ca pe un construct cultural, dar care se bazează și pe o serie de determinanți ce pot fi circumscriși obiectiv, cum ar fi limba , cetățenia, practicile culturale comune (Fowkes 2002 : 6–7). Cine sunt acești români ale căror credințe magice și vrăjitorești vor fi analizate în această carte?

Primul răspuns posibil la această întrebare este de natură politică și instituțională: românii sunt cetățenii unui stat din Europa de Est, membru al Uniunii Europene din 2007, al cărui nume este România. Deși această scurtă descriere are meritul de a fi corectă din punct de vedere funcțional, merită să fie nuanțată. În România contemporană trăiesc mulți oameni care, deși sunt cetățeni români și bine integrați în corpusul societății românești, sunt recunoscuți de stat și se definesc liber ca membri ai unui grup etnic minoritar. Printre aceștia se pot număra maghiari , romi , germani, ucraineni , bulgari , sârbi , turci , tătari și evrei.

Al doilea răspuns posibil este de natură culturală și etnologică. Conform acestei definiții, românii sunt cei care, pe baza unor trăsături lingvistice și culturale specifice, se definesc ca atare și/sau sunt recunoscuți ca un grup etnic distinct în mai multe țări europene. În lumina acestei definiții care încearcă să conecteze etnicitatea cu limba și practicile culturale, s-ar putea identifica o majoritate a cetățenilor Republicii Moldova drept români, deoarece aceștia vorbesc limba română ca limbă maternă și au multe trăsături culturale comune cu oamenii care trăiesc în partea de est a României contemporane (Ciscel 2007 : xii, 4–5; Knott 2015 : 846–850). Această identificare lingvistică/culturală a moldovenilor cu românii nu exclude faptul că tradițiile instituționale și statale ale celor două țări sunt diferite, precum și faptul că identitățile și opțiunile politice pot diverge în ceea ce privește limba și cultura (Hegarty 2001 ; Ciscel 2007 : 6–15; Roper 2008 : 80–84; Knott 2015 : 851–853). Grupurile de vorbitori de limba română din Ucraina, Serbia, Bulgaria , Albania și alte state din Europa de Sud-Est, precum și cei din noile comunități de imigranți din statele Europei de Vest, cum ar fi Italia și Spania, pot fi considerați

români din punct de vedere cultural și etnologic. Împreună cu limbă , tradițiile și obiceiurile populare joacă un rol fundamental în stabilirea sentimentului de apartenență la un anumit grup etnic, inclusiv riturile și interacțiunile sociale, obiceiurile culinare, practicile religioase și magice, precum și muzica și dansurile.

Al treilea posibil răspuns ar putea fi de natură istorică și trebuie interpretat cu oarecare precauție: românii sunt descendenții contemporani ai unor populații care, pe vaste teritorii din sud-estul Europei și în special în fosta provincie romană Dacia și regiunea de la sud de Dunăre , au continuat să vorbească în idiomuri latine după căderea Imperiului Roman de Apus (476 d.Hr.), în paralel cu supraviețuirea și dezvoltarea Imperiului Roman de Răsărit (Bizanțul). Aceste populații, care se autointitulau *români* sau *rumâni* (etnonime derivate din cuvântul latin *romanus*), erau adesea numite vlahi de către observatorii străini (un termen generic folosit în principal de popoarele germanice pentru desemnarea populațiilor vorbitoare de limbă latină).

O scurtă trecere în revistă a principalelor etape din istoria României îi va ajuta pe cititori să situeze evenimentele descrise în această carte în contextul istoric mai larg. Ne vom concentra asupra unor fenomene specifice, asupra aspectelor lingvistice , religioase sau a trăsăturilor mentale care vor ajuta la explicarea modului în care românii s-au raportat, de-a lungul timpului, la problema vrăjitoriei. Deoarece ne propunem să oferim cititorilor cărții o lungă istorie a vrăjitoriei în teritoriile istorice care compun România contemporană, această analiză preliminară este menită să pornească din epoca medievală și să ajungă până în prezent.

Populațiile medievale de români sau vlahi , ale căror principale ocupații economice erau creșterea animalelor, păstoritul și cultivarea plantelor, erau distribuite pe o vastă arie geografică între secolele al XIII-lea și al XVI-lea. Aceasta era în principal muntoasă și se întindea din nordul Greciei de astăzi până la regatele Ungariei și Poloniei . În această perioadă istorică, au fost puse bazele a două state feudale care aveau să formeze nucleul României moderne în secolul al XIX-lea: Țara Românească, formată în jurul anului 1290 și condusă timp de secole de prinți din dinastia Basarabilor , și Moldova , fondată în 1359 și condusă de dinastia Mușat până în secolul al XVI-lea. Prinții din Țara Românească și Moldova erau numiți *voievozi* , un termen adânc înrădăcinat în tradițiile politice ale Europei de Est.

În Transilvania, românii au fost prezenți constant în număr extrem de mare pe tot parcursul perioadei discutate aici. Această regiune a fost o provincie suverană a Regatului Ungariei, devenind un Principat autonom (1526–1688) după înfrângerea armatelor maghiare de către turci la Mohács . În cadrul acestui rezumat, nu intenționăm să discutăm controversele politice puternice privind originea, numărul sau rolul românilor sau oláhilor în istoria Transilvaniei , care timp de secole au agitat istoriografia românească și maghiară . În timp ce istoricii români consideră Dacia antică și Transilvania modernă un loc de origine pentru poporul român, din care grupuri de oameni obișnuiți și liderii lor au plecat în căutarea unor noi teritorii și întemeierea Țării Românești și a Moldovei (Georgescu 1991 : 10–16, 40–43; Brătianu 1996 ; Djuvara 2016 ; Pop și Nägler 2016) , Colegii maghiari afirmă că românii au intrat treptat în Transilvania , începând cu secolele al XII-lea și al XIII-lea, ca păstori migratori care au traversat Dunărea din sud spre nord, crescând progresiv ca număr și copleșind toate grupurile etnice preexistente din provincie (Haraszti 1971 ; Köpeczi 1994 : 183–193). Istoricii străini, mai puțin animați de pasiuni politice, tind să adopte o poziție conciliantă, ca de exemplu în cazul lui Keith Hitchins, care a scris una dintre cele mai bune sinteze în limba engleză despre istoria

poporului român (Hitchins 2014 : 17–21). Trebuie menționat că documentele medievale disponibile menționează românii în toată Transilvania , fără excepție. Aceștia populau masiv regiuni precum Făgărașul în sud, Apusenii [Carpații Occidentali] în centru și Maramureșul la granița de nord a Transilvaniei . Toate recensămintele populației complete și riguroase conferă românilor majoritatea absolută în Transilvania , cu mult înainte ca provincia să se alăture liber Regatului România în 1918: la începutul secolului al XVIII-lea românii erau numărați la 50%, în 1794—61,5%, în 1846—60,53%, în 1900—56,40% (Haraszti 1971 : 88, 125), în 1910—53,8%, în 1930—57,2% (Köpeczi 1994 : 418–420), în 1966—67,9%, în 2011—74,8% (Kiss et al. 2018 : 386). În Transilvania medievală , puțini români erau nobili sau oameni liberi, marea majoritate fiind iobagi pe pământurile marilor aristocrați sau ale Bisericii Catolice. Aceștia au dobândit o „identitate națională" modernă și o forță politică reală, prin autoconstrucție și determinare civică, în secolele al XVIII-lea–al XIX-lea (Mitu 2001 ; Verdery 1983 : 181–229).

În contextul politic tensionat și complicat al Europei de Sud-Est medievale, cele două state românești, Țara Românească și Moldova , au fost nevoite să se confrunte cu vecini mai puternici din punct de vedere militar și economic, începând cu Regatele Ungariei și Poloniei . Începând cu secolele al XIV-lea și al XV-lea, o nouă amenințare a apărut în Balcani , sub forma turcilor , a căror cucerire a Constantinopolului în 1453 a marcat o nouă eră în istoria regiunii. Alături de statele vecine, Țara Românească și Moldova au purtat numeroase războaie cu turcii , uneori bazate pe ideea de alianță creștină sau cruciadă. Au existat unele victorii împotriva otomanilor în timpul domniei unor principi precum Mircea cel Bătrân (1386–1418), Ștefan cel Mare (1457–1504) (Artimon 2015) și Vlad Țepeș (1456–1462). Țepeș, datorită caracterului său sanguinar și a propagandei subtile care a înconjurat actele sale militare și civice, a intrat atât în cărțile de istorie, cât și în cele de mitologie sub numele de Dracula (Florescu și MacNally 1994 ; Florescu și MacNally 1989). Ioan de Hunedoara sau Hunyadi János (1406–1456), fiul unui nobil român, guvernator al Transilvaniei (1441–1446) și regent al Regatului Ungariei (1446–1453), a luptat și împotriva otomanilor (Mureșanu 2021). Victoriile din lungul război împotriva turcilor nu au fost suficiente pentru a împiedica obligația de a plăti un tribut, în bani, în produse agricole (cereale, cai, vaci, oi) sau în oameni, rechiziționate anual pentru armatele sultanilor din Istanbul . Între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea, tributul a crescut din ce în ce mai mult, provocând perioade de foamete și izbucniri de revoltă și tulburări sociale.

Relațiile românilor cu Imperiul Otoman sunt pe larg dezbătute în istoriografia românească și occidentală. Spre deosebire de Ungaria , Serbia și Bulgaria , care au fost transformate în *pașalici* , regiuni precum Țara Românească , Moldova și Transilvania , deși incluse într-un fel în Dar-al-Islam („Casa Păcii"), au beneficiat de un mic grad de autonomie în schimbul plății tributului. Această autonomie avea două dimensiuni fundamentale: în primul rând, dreptul de a alege principii țării, care a continuat să fie limitat de intervențiile frecvente ale turcilor , care adesea își impuneau proprii candidați fideli; și în al doilea rând, libertatea religioasă completă. Această ultimă libertate însemna, de asemenea, că turcii nu aveau dreptul de a construi moschei sau de a răspândi propagandă religioasă în aceste teritorii. În contextul cultural al lumii moderne timpurii, unde identitatea era puternic marcată de religie, acest al doilea aspect al autonomiei acordate de turci a fost de mare importanță.

Așa cum am menționat problema religiei, ar trebui incluse câteva detalii despre credința religioasă a românilor, deoarece aceasta joacă un rol important în istoria și caracteristicile

vrăjitoriei românești. Timp de câteva secole, fie că au trăit în Țara Românească , Moldova sau Transilvania , o majoritate semnificativă a românilor a aparținut Bisericii Ortodoxe, rămânând astfel aproape de lumea slavă din punct de vedere ritualic și teologic, fără a pierde contactele și schimburile cu ortodoxia greacă. Până în secolul al XVII-lea, limba liturghiei era slava bisericească veche, ceea ce consolida o influență străveche a slavilor asupra poporului și limbii române . Într-adevăr, dacă se compară procesul de formare a poporului român cu cel al popoarelor romanice occidentale, se constată că între secolele al VI-lea și al VII-lea slavii au jucat același rol catalizator pe care l-au jucat popoarele germanice în Europa Occidentală. Apartenența bisericilor românești la cultura slavă a avut o consecință stranie: limba română — deși este o limbă romanică strâns înrudită cu italiana (Maiden 2010 : 29–43), franceza, spaniola și portugheza (Alkire și Rosen 2010 : 252–286) — a fost scrisă cu caractere chirilice până în secolul al XIX-lea, adaptate pentru a reflecta unele particularități fonetice și gramaticale. O a doua consecință a acestei afilieri este că, din punct de vedere religios și chiar cultural în sens larg, au existat numeroase schimburi cu influențe bulgare , sârbe, ucrainene și ruse, îmbogățind ortodoxia românească. Faptul că vrăjitoarele și vrăjitorii erau adesea judecați de preoți , protopopi și episcopi ortodocși în regiunile culturale românești are, de asemenea, o semnificație care va fi discutată în capitolele următoare.

Desigur, monolitul ortodox nu a fost de neclintit. S-au resimțit unele influențe ale protestantismului și, datorită acestora, cărțile sacre au început să fie traduse în limba poporului în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, iar slujbele religioase au renunțat la slavona veche în favoarea limbii române. În Transilvania , care a fost un principat autonom condus de principi maghiari între 1526 și 1688, au avut loc o serie de transformări în viața religioasă a românilor odată cu apariția dominației austriece după 1700. Într-adevăr, Casa de Habsburg a căutat aliați în rândul populației române care să sprijine răspândirea catolicismului, care aproape dispăruse din Transilvania , un stat condus de elitele protestante și locuit de o majoritate ortodoxă. Aceasta a dus la așa-numita „uniune” religioasă, care, la rândul ei, a dus la apariția greco-catolicismului, în 1698–1701. Românii au acceptat suveranitatea Papei și unele puncte ale doctrinei catolice, inclusiv existența Purgatoriului, folosirea pâinii nedospite pentru Euharistie și Filioque , în schimbul recunoașterii anumitor drepturi sociale și politice, mai întâi pentru cler, apoi pentru oamenii de rând (Verdery 1983 : 106–113). După ce au obținut acces la școli în Europa de Vest, românii greco-catolici din Transilvania , urmați curând de elita ortodoxă, au început să împingă cultura românească spre modernitate .

În Țara Românească și Moldova , la începutul secolului al XVIII-lea, când unii români din Transilvania s-au convertit la greco-catolicism, a avut loc un fenomen cu multiple consecințe în geneza modernității românești : instaurarea domnitorilor fanarioți, care inițial erau negustori și diplomați bogați, provenind dintr-o serie de familii din cartierul predominant grecesc Fanar din Istanbul . Acest fenomen este legat de tentativa de rebeliune împotriva otomanilor de către domnitorul moldovean Dimitrie Cantemir , printr-o alianță cu rușii sub țarul Petru cel Mare. Dimitrie Cantemir a fost unul dintre cei mai cultivați români ai timpului său (Crețu 2018). Educat la Școala Patriarhiei de Constantinopol, a vorbit mai multe limbi vechi și moderne . A scris lucrări cu ecouri ale culturii europene mai largi, în latină, română și rusă. Autorul unei istorii a Imperiului Otoman *În Incrementa atque decrementa aulae othomanicae* [*Istoria creșterii și decăderii Imperiului Otoman*], prințul Cantemir era convins de declinul inevitabil al

puterii turcești și își baza calculele politice pe o recucerire creștină a Constantinopolului. (Cantemir 2010). Alianța cu Petru cel Mare s-a încheiat cu înfrângerea armatelor creștine aliate în bătălia de la Stănilești (1711) și cu exilul lui Cantemir în Rusia, unde a contribuit semnificativ la dezvoltarea vieții culturale de la curtea țarului. Contemporan și uneori dușman al lui Dimitrie Cantemir , Constantin Brâncoveanu (1688–1714) a domnit în Țara Românească . Suspectat de trădare și conspirație cu austriecii împotriva sultanului, Brâncoveanu , ultimul descendent al vechii dinastii a Basarabilor (deși pe linie feminină), a fost dus la Istanbul împreună cu cei patru băieți ai săi și executat fără proces în 1714. În urma acestor încercări de independență, turcii au simțit nevoia să exercite un control mai strict asupra Moldovei și Țării Românești , numind conducători loiali recrutați din elita greacă a Fanarului. Acești fanarioți plăteau sume substanțiale pentru a fi numiți prinți, pe care au încercat să le recupereze ulterior prin extorcarea nemiloasă a populației locale.

Perioada fanariotă a durat mai bine de un secol, până în 1821. Este descrisă de istoriografia românească într-o lumină sumbră, deoarece a fost marcată de instabilitate și corupție. Cu toate acestea, în această perioadă a început un proces lung și lent de modernizare în Țara Românească și Moldova , care a continuat mai intens pe tot parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. În perioada fanariotă istoricii au putut plasa sfârșitul Evului Mediu, odată cu abolirea iobăgiei în Țara Românească în 1746 și în Moldova în 1749. Sub stăpânirea fanariotă, primele influențe occidentale semnificative, în special franceze, au pătruns în principatele române. S-au făcut încercări de modernizare a vechii legislații religioase și s-au pus bazele instituțiilor moderne, de exemplu în domeniul sănătății publice (Livadă-Cadeschi 2013).

Secolul al XIX-lea a aparținut, ca peste tot în Europa, descoperirii conștiinței naționale de către intelectuali, care au încercat să implice masele cât mai larg posibil în proiectul de constituire a statelor naționale. Intelectualii români din generația 1848, educați în mare parte în Occident (din nou, în special în Franța), și-au fundamentat proiectul național pe principiile unității lingvistice . Într-adevăr, limba românească vorbită în Țara Românească , Moldova și Transilvania era surprinzător de unitară, în ciuda multiplelor variații dialectale ușoare. Acest lucru a facilitat răspândirea ideii că românii sunt un popor unitar, în ciuda granițelor politice temporare care îi separă. La această idee s-a adăugat observația că grupurile românești au rămas unitare din punct de vedere religios și că împărtășeau o serie de tradiții populare, care nu erau neapărat limitate de granițele politice. Limba , religia și tradițiile populare, chiar dacă sunt fundamente solide pe care se poate construi o conștiință națională și un stat național, au fost uneori un pretext pentru discursuri naționaliste și ideologii nedemocratice, de-a lungul istoriei și mai ales în perioada interbelică.

Procesul de modernizare națională a românilor s-a accelerat odată cu revoluția din 1848 și cu unirea Țării Românești și a Moldovei într-un singur stat, cu capitala la București (1859). Primul conducător al noii țări, care a luat numele de România în 1861, liberalul Alexandru Ioan Cuza (1859–1866), a fost un promotor al unor reforme de o amploare nemaiîntâlnită în istoria românilor. Au fost înființate școli și universități (Iași-Iași 1860, București 1864), țăranilor li s-a acordat proprietate funciară, averile mănăstirești au fost secularizate, a fost creat un sistem de comunicații poștale și feroviare, s-a întreprins o reformă fiscală, s-au pus bazele unei armate naționale și s-a constituit sistemul politic pe baze destul de democratice, printre altele. Aceste reforme au continuat sub domniile membrilor casei de Hohenzollern-Siegmaringen (Carol I,

Ferdinand) și au culminat cu independența completă față de Imperiul Otoman (1877–1878) și Marea Unire din 1918, când provincii precum Bucovina , Basarabia și Transilvania s-au alăturat de bunăvoie Regatului România.

Secolul al XX-lea, ca pentru toate popoarele europene, a fost un secol turbulent pentru români, marcat de două războaie mondiale, naționalism și fascism (Nagy-Talavera 1970) și de peste 40 de ani de comunism impus de Uniunea Sovietică pe un model pur stalinist (1947–1989). După 1989, într-o continuă și sinuoasă „tranziție" către un regim democratic, România a tins spre stabilitate ca țară și a dezvoltat o serie de politici tolerante și incluzive, în conformitate cu valorile Uniunii Europene, căreia îi aparține. Trebuie spus că, spre deosebire de statele în care euroscepticismul este foarte la modă, în România acest fenomen este destul de rar.

Această scurtă trecere în revistă a istoriei românilor își propune, așa cum am sugerat mai sus, să ofere cititorilor care nu sunt familiarizați cu aceste probleme un cadru în care să poată plasa cu ușurință aspectele istoriei vrăjitoriei discutate în această carte. Istoria vrăjitoriei, ca istorie culturală și socială, este legată prin mii de fire de alte evenimente istorice și momente de cotitură din existența societății. Cei care doresc să aprofundeze întreaga istorie a românilor sau anumite detalii au la dispoziție numeroase surse în limba engleză. Este disponibilă o sinteză publicată de Nicolae Iorga. Deși scrisă în tonul naționalist specific perioadei interbelice, această lucrare solidă poate fi citită și astăzi pentru bogăția sa factuală, fără a fi nevoie să se adopte mentalitatea autorului (Iorga 1925). O operă de Radu Florescu, alcătuită conform principiului puzzle-ului, combină magistral atât principiul cronologic al scrierii istorice, cât și evidențierea temelor majore din istoria și istoriografia românească într-un stil narativ adesea seducător (Florescu 1999). Cei care doresc să se familiarizeze cu o lectură critică a istoriei și mitologiei naționale românești pot începe cu cartea de succes a lui Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească* (Boia 2001). Pentru o istorie a minorităților etnice, cu care românii au avut o conviețuire marcată atât de toleranță, cât și de persecuții și violențe dure, se recomandă lucrările lui Andrei Oișteanu, despre imaginea evreului în cultura românească (Oișteanu 2009) și ale lui Viorel Achim despre comunitățile de romi (Achim 2004). Fragmente ample de istorie socială sunt prezente în studiile lui H.H. Stahl despre tranziția la modul de producție capitalist în satele românești din regiunea Dunării (Stahl 1980), în cartea lui Laurențiu Rădvan despre orașele medievale din România (Rădvan 2010), în excelenta carte a lui Constantin C. Giurescu despre istoria relațiilor om-pădure în regiunile românești (Giurescu 1980) și în lucrările unui grup de cercetători asupra climei Munților Carpați (Micu et al. 2015). Scrierile lui Katherine Verdery sunt o lectură obligatorie pentru oricine dorește să aprofundeze istoria românilor și a culturii românești, privită într-un orizont antropologic comparativ larg (Verdery 1983 , 1991, 2003, 2014, 2018; Verdery și Kligman 2011) (Fig. 1.1).

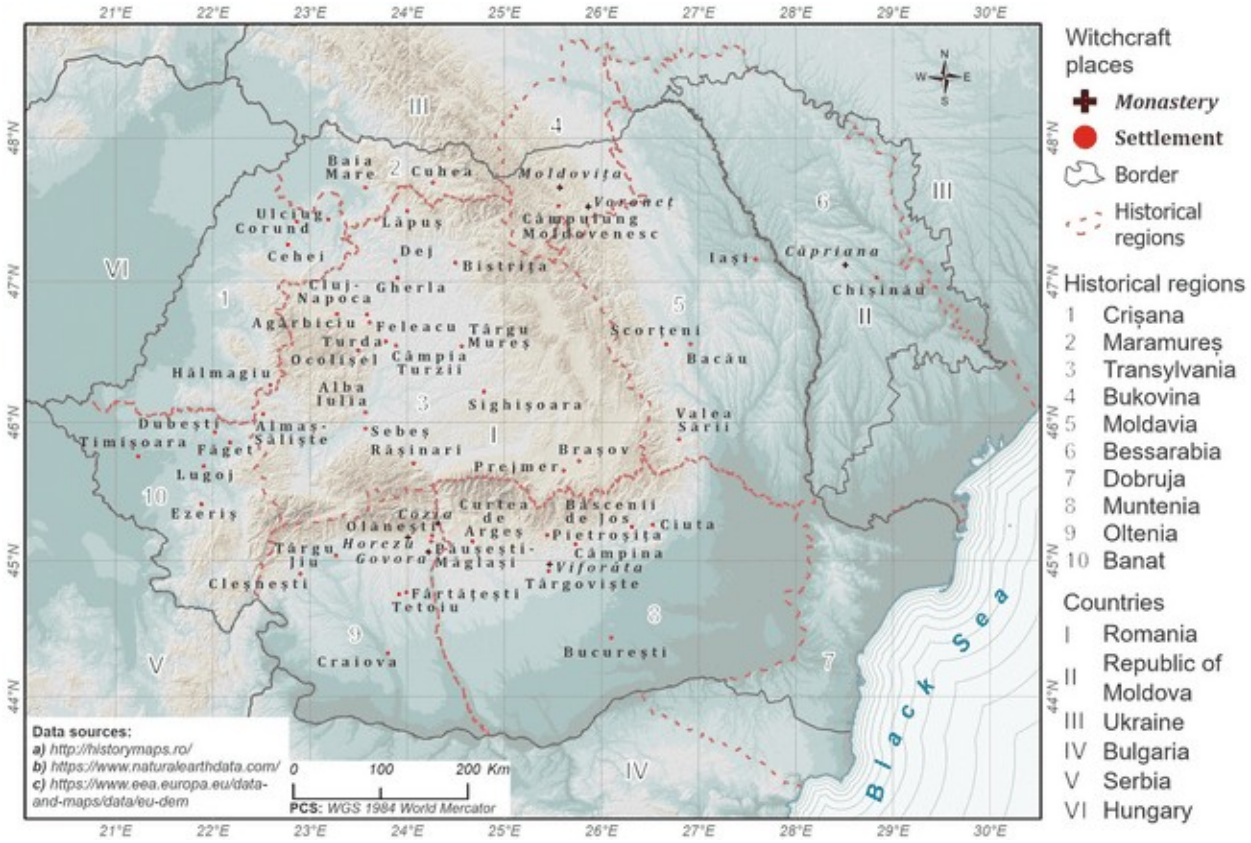


Fig. 1.1 Harta regiunilor istorice ale României, cu cele mai importante locuri la care se face referire în această carte. Realizată de Gheorghe-Gavrilă Hognogi (Centrul de Geografie Regională, Facultatea de Geografie, Universitatea Babeș-Bolyai)

A doua mare întrebare la care trebuie să se răspundă parțial în această introducere este: Cum se studiază vrăjitoria în România?

O privire atentă asupra spațiului cultural românesc permite descoperirea ușoară a prezenței vii a magiei și a vrăjitoriei de-a lungul istoriei și până în zilele noastre, în cultura populară și populară, cu mii de materializări fascinante. Formele de magie și vrăjitorie, odinioară legate de manifestări ale oralității și de lumea rurală, s-au adaptat extrem de bine lumii digitale și mediului online. În trecut, mai ales din secolul al XV-lea până în secolul al XIX-lea, nu au existat persecuții la scară largă împotriva vrăjitorilor și vrăjitoarelor în regiunile românești, cel puțin din câte putem observa în documentele care s-au păstrat (coduri de legi, acte de proces, picturi și scrieri religioase). Sentințele capitale sunt, de asemenea, extrem de rare, ceea ce ne-ar putea duce la o toleranță relativă față de manifestările magiei și față de superstițiile religiei vernaculare. Cu toate acestea, existența unor execuții sumare, poate numeroase, dar neconsemnate, precum cea petrecută acum câțiva ani în sudul României, în județul Dolj , Oltenia (Zay 2019), nu este infirmată. Lipsa măsurilor punitive extreme și numărul redus de condamnări la moarte pentru vrăjitorie în cultura românească veche trebuie interpretate cât mai corect posibil, presupunând precauția metodologică necesară. De ce persecuțiile vrăjitoarelor erau destul de blânde în lumea românească veche? Aveau elitele creatoare de

instituții o definiție diferită a riscurilor și pericolelor care amenințau „Cetatea lui Dumnezeu” creștină? Erau comunitățile românești mai sensibile la un alt tip de frică și la un set diferit de factori de risc ? Este „discursul vrăjitoresc” (de Blécourt 2013 ; de Blécourt 2018) pe care îl putem descifra în sursele românești diferit de ceea ce se poate găsi în Europa Occidentală, sau mai degrabă similar?

Aceste patru întrebări, centrate în jurul ideilor de frică, amenințare, pericol și discurs, par să sugereze că un model parțial inspirat de teoriile managementului riscului și parțial de analiza narativă și lingvistică va fi un cadru teoretic adecvat pentru cercetarea noastră. Teoria managementului riscului , dezvoltată în domeniul economiei (Schönhärl 2017 ; Borghesi și Gaudenzi 2013), dar cu aplicații impresionante în domeniile sociologiei, psihologiei organizaționale (Bischoff 2008 ; Johnson și Covello 1987) și științelor umaniste, ar putea oferi un model pentru interpretarea fenomenului vrăjitoriei. Concepte precum risc , incertitudine, putere și frică au fost utilizate consonant în analiza vrăjitoriei și magiei de către diverși cercetători precum Mary Douglas, Jean Delumeau (Delumeau 1978), William C. Clark, Esther Eidinow (Eidinow 2007) și Ronald Hutton (Hutton 2017).

Chiar dacă unele dintre opiniile pe care le exprimă pot fi nuanțate în conformitate cu unele cercetări recente în domeniul vrăjitoriei (Kounine și Ostling 2016 ; Elmer 2016 ; Bever 2008 ; Barry și Davies 2007), William C. Clark subliniază că „în centrul problemei riscului se află oamenii și temerile lor”, temerile de pierdere, vătămare și necunoscut (Clark 1980 : 288). Potrivit lui Clark, „ riscul relevant social ” nu este, de fapt, nimic mai mult decât o „incapacitate percepută de a face față satisfăcător lumii din jurul nostru” (Clark 1980 : 287), ceea ce duce, de exemplu, la utilizarea vrăjitoriei, cel puțin așa cum se întâmpla în epoca Renașterii și a Reformei. Multă vreme, vrăjitoarea a fost percepută doar ca un simbol al riscului individual , până în secolele al XV-lea și al XVI-lea, când fenomenul a cunoscut o socializare simptomatică și a necesitat un răspuns din partea autorităților, în special a Bisericii și a Inchiziției, dar și a instanțelor seculare. William C. Clark observă un paradox, și anume că „Eforturile instituționalizate ale Bisericii de a controla vrăjitoarele pot fi considerate, în retrospectivă, ca fiind duse la proliferarea vrăjitoarelor” (Clark 1980 : 290), dar nu îl explică în mod satisfăcător.

Deși Mary Douglas a abordat magia dintr-o perspectivă similară încă de la *Purity and Danger* (1966), cea mai fertilă lucrare a sa în acest sens pare a fi cea din 1992, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory* (Douglas 2003), în care autoarea construiește o „teorie culturală a riscului ” (Douglas 2003 : 46–48) pentru a explica diversele modele de „vină” pe care antropologii le pot identifica. Potrivit lui Mary Douglas, modelele de percepție a riscului ar trebui „să ia în considerare atitudini cultural distincte față de autoritate și ordine” (Douglas 2003 : 44), deoarece problemele legate de percepția riscului sunt în esență politice. Două cazuri interesante cu care Mary Douglas argumentează această teorie culturală a riscului sunt vrăjitoria medievală și africană și lepra, văzute ca „strategii de excludere”, îndreptate împotriva persoanelor percepute ca riscuri pentru ordinea civilă (Douglas 2003 : 83–101). Diferite culturi folosesc acuzații de vrăjitorie sau răspândirea bolilor infecțioase pentru a controla persoanele care nu se încadrează în sistemul social și pentru a menține formele de autoritate și putere consacrate în acele societăți. Modelul de excludere, așa cum subliniază antropologul britanic, implică întotdeauna acuzații legate de sânge, sex, mâncare și religie: vrăjitoarele și vrăjitorii sunt adesea acuzați că vărsă sânge nevinovat, că au activități sexuale multiple sau ilegale, că

otrăvesc alimente și că pun în pericol grupul în care trăiesc sau sistemele sale religioase consacrate. În funcție de evoluția și structurile instituționale ale societății, acuzațiile de vrăjitorie pot fi îndreptate în sus, către deținătorii puterii, în jos, către majoritatea sau comunitatea care trebuie controlată, sau în exterior, către cei din afară care amenință puterea legăturilor comunitare.

În vasta și complexa rețea a percepției riscului , vrăjitoria a evoluat de-a lungul timpului ca discurs, implicând nu doar cuvinte și noțiuni, ci și atitudini și acțiuni. Pornind de la cercetările lui Stuart Clark și Jeanne Favret-Saada, la care face uneori referire polemic (de Blécourt 2018 : 2–4, 8–9, 13–14, 21–22), Willem de Blécourt a dezvoltat conceptul de „discurs vrăjitoresc", care nu trebuie confundat cu un simplu și banal „discurs despre vrăjitorie". Acest concept a fost definit într-un mod extrem de concis și frapant de Willem de Blécourt: „cel mai relevant mod de a trata vrăjitoria este de a o trata ca pe un discurs, un sistem coerent de concepte, povești și acțiuni" (de Blécourt 2013 : 363). Conceptul de „discurs vrăjitoresc" pare relevant pentru studiul vrăjitoriei și l-am folosit noi înșine ca instrument de lucru: de fiecare dată când cititorii îl vor găsi în următoarele capitole, vor trebui să țină cont de modul în care Willem de Blécourt i-a articulat semnificațiile.

Este de la sine înțeles că, având în vedere perspectiva istorică pe care o adoptăm asupra fenomenului vrăjitoriei în cultura românească, în această analiză monografică trebuie să includem date din toate provinciile istorice ale României actuale, inclusiv Transilvania și partea estică a vechiului Principat al Moldovei , care astăzi formează Republica Moldova . Analiza noastră va încerca să rămână atentă la context și la modul în care fenomenele pe care încercăm să le descriem și să le interpretăm s-au integrat în nexusul cultural al epocii în care s-au produs. Vom încerca să nu comitem anacronisme sau să proiectăm clișee și perspective aparținând contemporanilor asupra faptelor și ideilor unor oameni care, fără îndoială, aveau o mentalitate diferită de a noastră.

O prezentare sintetică și riguroasă a vrăjitoriei în România nu se poate realiza fără o integrare a bibliografiei temei, publicată, din păcate, în mare parte în limba românească. Bibliografia românească prezintă un alt paradox: majoritatea lucrărilor se bazează pe cercetări etnografice riguroase de teren, fără o perspectivă istorică, ca și cum vrăjitoria nu ar avea istorie în spațiile culturale românești. În bibliotecile și arhivele folclorice din toată țara, la București , Cluj-Napoca , Timișoara și Iași , există numeroase colecții de incantații, descrieri ale unor practici magice și ale unor ritualuri de vindecare, în majoritatea cazurilor fără un cadru teoretic sau istoric. Cu toate acestea, dacă cercetătorii analizează mai atent texte, imagini și documente istorice antice, vor descoperi amploarea unui domeniu de studiu aproape complet nou, care promite descoperiri de anvergură.

Foarte puține cărți și articole despre vrăjitoria și tradițiile populare românești sunt publicate în limbi de circulație internațională (engleză sau franceză), așa că acest subiect este, din păcate, destul de absent din dezbaterile academice internaționale și din cartografiile intelectuale. Unele lucrări, precum cele publicate de Agnes Murgoci (Murgoci 2005), Mircea Eliade (Eliade 1972), Harry P. Senn (Senn 1982) și Ioan P. Couliano (Couliano 1987), deși sunt ușor de citit și conțin perspective judicioase, sunt depășite metodologic și nu reușesc să ofere o perspectivă cuprinzătoare asupra subiectului. Aceste cercetări pot fi utilizate astăzi printr-o

lectură critică atentă, aplicată pentru a discerne ceea ce este încă valabil și stimulant de ceea ce nu mai poate rezista unei analize atente, bazate pe un lanț argumentativ perfect logic.

O lucrare de Mircea Eliade merită o scurtă discuție aici, deoarece conține considerații istorice utile despre vrăjitoria românească și despre câteva modalități posibile de abordare a acesteia (Eliade 1976). Iată câteva recomandări pentru direcțiile de studiu și perspectivele metodologice regăsite în lucrarea lui Eliade:

> „Mă voi îndrepta acum către un alt domeniu de studiu, din păcate neglijat de erudiția occidentală, și anume, tradițiile folclorice românești. Aici ne confruntăm cu o cultură populară arhaică, care s-a dezvoltat sub un control ecleziastic mai puțin rigid decât era comun în Europa Centrală sau de Vest. Mai mult, biserica românească, la fel ca toate celelalte biserici ortodoxe grecești din Europa de Est, nu poseda o instituție analoagă Inchiziției; în consecință, deși ereziile nu erau necunoscute, nu exista o persecuție sistematică și masivă a vrăjitoarelor. Și mai important, limba română este o limbă romanică care, în Evul Mediu, nu a fost influențată de latina ecleziastică și scolastică. Adică, limba română reprezintă o dezvoltare directă a latinei vulgare vorbite în provincia Dacia în primele secole ale erei noastre. Acest arhaism lingvistic este de mare ajutor în înțelegerea vrăjitoriei europene." (Eliade 1976 : 78)

După cum afirmă Eliade, studiul vrăjitoriei în spațiile culturale românești este important deoarece poate confirma realitatea credințelor și practicilor magice, extrem de active în cultura populară. Principalele argumente în acest sens sunt că informațiile istorice despre vrăjitoria românească nu provin de la persecutori (ceea ce este doar parțial adevărat, așa cum vom încerca să arătăm mai jos) și că o serie de practici și termeni arhaici s-au păstrat deosebit de bine de-a lungul timpului. Sursele lui Eliade sunt amplele cercetări ale folcloriștilor români din secolul al XIX-lea (BP Hasdeu, Nicolae Densusianu, Elena Niculiță-Voronca).

Din punct de vedere lingvistic, Eliade este interesat în special de două complexe terminologice: *strigă / strigoi* și *zâne* . Primii doi termeni desemnau inițial actorii vii, și anume vrăjitoarele și vrăjitorii. *Strix* , *strigis* , *striga* (un termen de origine greacă) însemna ceva de genul „vrăjitoare" în latină. Termenii italieni *strega-streghe* , *stregone-stregoni* pot fi, de asemenea, legați de această etimologie. Domeniul romanic ne oferă și alte exemple convingătoare: la Napoli, o vrăjitoare este numită *strecca* , iar în diferite părți ale Sardiniei sunt înregistrați termenii *istria* , *isthrea* , *istriga* , *stria* și *istrione* . Odată cu trecerea timpului, *„Strigoi"* a devenit principalul termen românesc pentru descrierea unui vampir, iar acest fenomen lingvistic și cultural este încă destul de obscur. „*Zânele*" sunt ființe feminine imaginare care zboară noaptea pe cer și care „afișează un caracter destul de ambivalent" (Eliade 1976 : 80), seducându-i pe cei care le văd sau lovind cu boli oamenii care nu respectă anumite interdicții. Numele lor derivă de cel al zeiței Diana. *„Striga-strigoi"* și *„zâne"* nu au fost complet înlocuite de cuvinte slave sau maghiare , ceea ce confirmă natura arhaică și posibila origine latină a practicilor și credințelor pe care le descriu. Aceste practici au lăsat numeroase urme în folclorul românesc.

Ipotezele lui Mircea Eliade au fost preluate și dezvoltate oarecum de discipolul său, Ioan P. Couliano, într-o anexă la cartea *Eros și magie în Renaștere. 1484* , „La réalité de la sorcellerie" [Realitatea vrăjitoriei] (Couliano 1984 : 335–350). Volumul lui Couliano a stârnit vâlvă la

momentul publicării sale în 1984, autorul încercând să argumenteze în favoarea așa-numitei ipoteze farmacologice despre vrăjitorie și Sabat. Conform acestei ipoteze extrem de contestate, vrăjitoarele din trecut, versate în plante medicinale, sufereau de halucinații cauzate în principal de consumul de mătrăguni, timp în care își imaginau că zboară în Sabat, unde, în general, ar fi contestat postulatele credinței creștine. În ceea ce privește vrăjitoria românească, Couliano este interesat de tradițiile populare privind zborul magic al vrăjitoarelor în două nopți specifice sfinților: Sfântul Gheorghe (23 aprilie) și Sfântul Andrei (30 noiembrie). De asemenea, este interesat de cunoașterea farmacopeei populare și a credințelor despre furtul fertilității, deoarece se crede că vrăjitoarele române umblă goale noaptea pe câmpurile vecinilor pentru a stoca puterea fertilității pentru a o transfera pe propriile câmpuri. Fenomenul vrăjitoriei în Europa de Vest și printre români este probabil de origine romană, din perspectiva lui Couliano, dar contaminarea cu cunoștințe despre farmacopeea populară în rândul popoarelor cucerite (daci, geți) nu este infirmată.

Integrându-se într-o lungă și solidă tradiție academică de investigare a vrăjitoriei românești, cercetătorii contemporani, care au întreprins o lectură critică a lui Eliade și Culianu, au publicat o serie de contribuții disponibile în limba engleză și bazate pe metodologii actualizate. Dincolo de accentul pus pe cultura populară, aceste contribuții sunt din ce în ce mai deschise către realitățile istorice și promit să ajute la includerea vrăjitoriei românești în circuite cartografice și în sinteze ample care acoperă întregul continent. Bogdan Neagota, situat critic într-o tradiție marcată de Carlo Ginzburg și IP Couliano, este foarte interesat de vrăjitoria extatică, luptele pentru fertilitate și scenariile rituale (Neagota 2019). Ileana Benga a dezvoltat ample cercetări de teren în zona Roșia Montană din Transilvania , furnizând materiale valoroase despre adunările vrăjitoarelor, furtul laptelui și credințele în luptele rituale (Benga 2015 : 99–129). Mircea Păduraru, specialist în folclorul românesc și demonologie scrisă (Păduraru 2020), și-a îndreptat ocazional atenția către diverse forme de divinație (Păduraru 2014). Emanuela Timotin a dedicat cercetări ample farmecelor și farmecelor, precum și prezenței acestora în manuscrisele vechi românești, publicând numeroase articole în limba română și franceză, dar puține în limba engleză (Timotin 2019 ; Timotin 2012 ; Timotin 2011 ; Timotin 2009). Ioan Pop-Curșeu a studiat stereotipurile și realitățile xenofobe referitoare la vrăjitoarele rome din cultura românească, într-un articol care utilizează atât reprezentări literare, cât și date factuale, istorice și sociologice (Pop-Curșeu 2014).

Transilvania demonstrează o serie de caracteristici interesante din punct de vedere etnografic și istoric, dar și din punctul de vedere al reprezentării bibliografice a acestor caracteristici. Fiind o provincie multiculturală, studiul vrăjitoriei a urmat mai multe direcții, clar marcate din punct de vedere etnic. Cercetătorii germani s-au concentrat în principal pe materiale legate de populațiile vorbitoare de limbă germană (Göllner 1971), în timp ce cercetătorii maghiari au favorizat studiul vrăjitoriei în rândul populațiilor vorbitoare de limbă maghiară (Klaniczay și Pócs 2017). În aceste cercetări solide și utile, prezența românilor în procese sau în interacțiunile sociale legate de vrăjitorie nu este analizată în profunzime: în cel mai bun caz, este abia menționată (Kis-Halas 2017 : 172, 188, 200, 212). Abia recent Șarolta Solcan a încercat să ofere o sinteză, în limba românească, pe tema vrăjitoriei în Transilvania , făcând accesibilă publicului românesc o serie de date care arată cât de complexe erau relațiile interetnice privind vrăjitoria în această provincie. Cartea ei este utilă, fără a fi extraordinară în

vreun fel (Solcan 2019). O analiză atentă a surselor scrise și a altor materiale va putea umple această lacună și va reintegra românii în rețeaua cazurilor de vrăjitorie din Transilvania.

Ce adaugă cercetarea noastră la toate aceste investigații anterioare, unele dintre ele foarte riguroase, subtile și profunde? În primul rând, este un studiu istoric, care va încerca să lege istoria vrăjitoriei românești de tendințele generale care s-au manifestat la nivel european. Acesta este, de asemenea, primul studiu care oferă o investigație corelată extinsă a legislației vrăjitoriei și a proceselor care au implicat presupuse vrăjitoare. În al doilea rând, este un studiu care încearcă, pe baza cercetărilor anterioare, să înțeleagă prezența românilor în istoria vrăjitoriei din Transilvania , ca inculpați, ca descoperitori de vrăjitoare și, uneori, ca acuzatori. În al treilea rând, include studiul iconografiei vrăjitoriei în cultura românească și prezentarea unor imagini impresionante. Aceste trei puncte de inovație sunt reunite într-o arhitectură duală: în *Partea I* , ne vom concentra pe legislația și procesele din lumea reală, folosind perspective teoretice din antropologia riscului , iar în *Partea a II-a* vom investiga discursul punitiv împotriva vrăjitoriei, construit de Biserica Ortodoxă prin texte și imagini legate de Judecata de Apoi și de viața în lumea de dincolo. Astfel, cele două părți complementare ale cărții se vor ilumina reciproc.

Înainte de a intra în subiectul concret al cărții, sunt necesare câteva clarificări lingvistice. În ceea ce privește numele proprii, am optat pentru păstrarea acestora în limba românească, cu excepția cazurilor în care un nume are o variantă binecunoscută în limba engleză (de exemplu, București în loc de București). În cazul Transilvaniei și Banatului, numele de persoane sau locuri vor fi utilizate conform versiunii oficiale actuale. În cazul toponimelor, vom specifica adesea numele germane și maghiare , pentru a facilita orientarea cititorilor în bibliografia complementară studiului nostru, care poate varia liber în utilizarea unor convenții de numire particulare (vom folosi adesea modelul tripartit Cluj -Napoca/Klausenburg/Kolozsvár). În ceea ce privește unii termeni foarte specifici contextului pe care îl abordăm, îi vom folosi adesea pe aceștia în limba originală , cu caractere italice, urmați de cea mai fidelă traducere în limba engleză pe care o putem oferi, conform modelului *pravilă* .

În ceea ce privește terminologia vrăjitoriei, vom încerca să menținem o abordare coerentă printr-o redare sistematică în limba engleză a diferiților termeni utilizați în limba română. Vom porni de la forma actuală a limbii , în care cei mai utilizați termeni sunt substantivele *„vrăjitor-vrăjitoare ”* și verbul *„a vrăji ”* . Substantivul *„vrajă” s-ar* traduce cel mai bine în engleză prin *„spell ”* . Până în secolul al XIX-lea, cei mai utilizați termeni erau *„farmec”* pentru actul de vrăjire, *„fermecător-fermecătoare”* pentru agenții săi umani și verbul *„ a fermeca”* . Am ales să-i traducem, în funcție de conotațiile specifice pe care le-au dezvoltat de-a lungul timpului, ca *„charm”* , *„charmer”* și *„to charm”* . Substantivul *„ enchantress”* va fi folosit frecvent și pentru *„fermecătoare”* . Pentru substantive vechi, precum *strigă-strigoaică-strigoi* , sau pentru rarul regionalism transilvănean *bosoarcă* , vom recurge la termenii *sorceress-sorcerer* , ca fiind cele mai apropiate entități semantice și cele mai ușor de înțeles pentru cititorii vorbitori de limbă engleză. *Vraci* va fi tradus prin *healer.* , sau — în unele cazuri în care textele românești sunt mai specifice — chiar ca *doctor* . Termeni precum *leacuri* și *doctorii* pot fi traduși prin *droguri* , în conformitate cu practicile de vindecare care erau curente în lumea medievală și modernă timpurie. În ceea ce privește termenul *descântec* , care este foarte important în sistemul vrăjitoriei românești, am ales termenii englezești *incantation* (cel mai

frecvent), *enchantment* sau *conjuration* (rareori, în funcție de context). În general, *descântecul* este o practică de vindecare în care se folosesc gesturi și droguri, dar cel mai important aspect rămân cuvintele sacre, structurate într-o formă poetică, și recitarea lor (Golopenția-Eretescu 1998 ; Golopenția 2004). În ceea ce privește cuplul *descântător - descântătoare* , deoarece principalele lor funcții sunt de a vindeca bolile prin incantații și plante vindecătoare, de a anula vrăjile vrăjitoarelor aruncând înapoi răul magic asupra celor care îl lansează și doar ocazional de a face rău altor persoane, am ales traducerea *bărbat viclean - femeie vicleană* . Acolo unde aveam de-a face cu perifraze sau expresii cu sens fix, am încercat să le redăm cât mai aproape de original, în toată complexitatea și savoarea lor.

Cea mai mare provocare pentru noi a fost traducerea în limba engleză a termenului *„mană”* și a locuțiunilor pe care le formează. Acest cuvânt are o multitudine de înțelesuri, multe dintre ele bogat dezvoltate în domeniul magiei tradiționale românești, prin derivațiile expresiei *„ a lua mana”* . Această formulă frazeologică este construită în jurul unui termen, *„mana”* , în care se regăsesc atât ecouri ale episodului biblic din Exod 16, cât și semnificații mai complexe legate de bogăție, putere vitală și esența unui lucru sau a unei ființe. Deși s-ar putea să nu fie o traducere absolut perfectă, am ales să traducem *„ mană ”* prin cuvântul biblic „ manna ”. Dorim să avertizăm cititorii că, având în vedere utilizarea și semnificațiile cuvântului în limba română, „mana”, un termen împrumutat din limbile polineziene și utilizat pe scară largă (greșit) în istoria și filosofia religiei (Meylan 2017), ar fi la fel de potrivit ca și cuvântul biblic transmis prin influența limbii grecești .

Studiul terminologiei românești a vrăjitoriei este o temă de cercetare în sine. Etimologiile termenilor folosiți de oamenii de rând arată că românii au împrumutat idei, credințe și practici vrăjitorești de la toate populațiile cu care au intrat în contact de-a lungul timpului, în schimburi culturale fertile și permanente. Așadar, *strigă-strigoi* sunt de origine latină, așa cum am văzut mai sus, *farmec* și bogata sa familie semantică derivă din grecescul *pharmakon* , *vrajă* și *a vraji* provin din slavona veche, în timp ce *bosoarcă* derivă din maghiară, *boszorkány* . *Mană* este un cuvânt de origine greacă, dar a intrat în limba română prin slavona veche. Este fascinant de observat că terminologia românească a vrăjitoriei are o dualitate aparte. Pe de o parte, este foarte stabilă în spațiu: *farmec* și *a fermeca* au fost întâlnite în trecut în întreg spațiul cultural românesc, așa cum se întâmplă și astăzi cu *vrajă* și *a vrăji* . Pe de altă parte, există numeroase variații și creații regionale, datorate influențelor externe din partea grupurilor etnice cu care românii au intrat în contact, dar și unor fenomene de creativitate lingvistică spontană, strâns legate de universul spiritual al magiei.

După aceste clarificări introductive, călătoria noastră în spațiu și timp poate începe!

Partea I

Încercări în viața pământească

A fi o femeie vicleană sau un bărbat viclean nu este ușor: trebuie să răspunzi la solicitările presante ale comunității și să încerci să-ți pui cunoștințele la dispoziția celorlalți. Aceasta implică multe riscuri , eșecuri și probleme care pot altera interacțiunile umane. A fi considerat vrăjitor sau vrăjitoare este și mai rău. Persoanele percepute ca atare se simt rușinate să fie suspectate, încearcă să găsească modalități de a-și cere scuze și uneori sunt trase în fața justiției de membrii comunității din care fac parte. La sfârșitul procesului, chiar dacă nu primește pedepse extrem de dure , cum ar fi exilul sau chiar moartea, reputația sa rămâne pătată, uneori pe viață. Această descriere simplă și rudimentară evidențiază câteva caracteristici generale ale proceselor de vrăjitorie, care sunt încă unul dintre marile mistere ale istoriei europene. Istoricii au încercat de-a lungul timpului să pătrundă acest mister și să-i dea explicații logice: în următoarele capitole, vom depune câteva eforturi în aceeași direcție.

La fel ca în Europa Occidentală, în lumea românească modernă timpurie, vrăjitoria era considerată o infracțiune reală și gravă. Era descrisă în tratatele de drept canonic și avea diverse interpretări penale de-a lungul timpului. Persoanele găsite vinovate de vrăjitorie trebuiau să se confrunte cu un sistem de justiție care s-a dovedit uneori crud, dar cel mai adesea destul de blând în deciziile sale. Juriștii s-au străduit să inventeze formule de gestionare a riscurilor care să garanteze pacea socială, dar și mecanisme de control asupra minții cetățenilor, iar aceștia din urmă au răspuns presiunii legii prin diverse strategii comportamentale. În Partea I a acestei cărți, vom analiza modul complex în care prescripțiile legislative privind vrăjitorii, vrăjitoarele și oamenii vicleni au fost transpuse în practica juridică concretă și cum această interacțiune a influențat viața subiecților implicați în procesele de vrăjitorie. Povestea va căpăta accente violente în anumite momente, dar va fi revelatoare pentru modul în care românii moderni timpurii gândeau și se comportau.

2. Acte de vrăjitorie: Condamnarea vrăjitoriei în Codurile de Legi

În acest capitol, ne propunem să explorăm și să analizăm legile împotriva vrăjitoriei care erau folosite în lumea românească medievală și modernă timpurie (Vulcănescu 1970 : 167–172). De asemenea, se va face referire, în unele cazuri, la legislația occidentală, studiată pe larg de mai mulți istorici (Peters 1978 : 138–181; Levack 2007 : 146–163; Stokes 2011 : 79–125), pentru a oferi o mai bună înțelegere a contextului istoric și a motivelor absenței persecuțiilor sistematice sau la scară largă în diferite teritorii locuite de români. Este bine cunoscut faptul că una dintre creațiile majore ale unui grup cultural o reprezintă sistemele sale juridice. Prin urmare, credem că personalitatea profundă a unei culturi poate fi explorată printr-o analiză atentă a legislației sale și a modului în care discursul public identifică, previne și gestionează riscurile , așa cum a arătat Esther Eidinow în analiza sa fundamentală a oracolelor și blestemelor din Grecia Antică: „examinarea naturii riscului într-o cultură poate duce la o înțelegere mai profundă a modului în care membrii acelei culturi tind să perceapă distribuția responsabilității, cauzele nenorocirii și alocarea vinovăției" (Eidinow 2007 : 235). Căci ce sunt legile decât un sistem organizat de gestionare a riscurilor care reglementează „distribuția responsabilității" și pune „vina" pe cei considerați vinovați? Odată ce identificăm ce este legal și ce este ilegal, sau ce este sancționat și ce este interzis, putem înțelege care riscuri sunt temute și care idei stau la baza perspectivei generale a unei comunități. Odată ce înțelegem cum reacționează oamenii obișnuiți la lege, putem avea acces la cele mai intime tipare de gândire care motivează un anumit grup etnic să construiască instituții care reglementează conduita membrilor săi.

Când au apărut primele state românești în secolele al XIII-lea și al XIV-lea (Țara Românească și Moldova), dreptul agrar sau funciar a luat forme care aparțineau a ceea ce poate fi numit „obiceiuri"; un anumit set de reguli juridice era transmis și aplicat de la o generație la alta (Diamant și Luncean 1986 ; Hanga 1988 ; Mazilu 2006 : 459; Magina 2013 : 71). Folcloristul Nicolae Bot afirmă că, prin repetiție periodică, obiceiurile dobândiseră „forta legii"; la începuturi „legile trebuie să fi fost strâns împletite cu mituri, [...] cu rituri, cu credințe magice reflectate în obiceiuri" (Bot 2008 : 166–167). Ioan N. Floca, unul dintre cei mai buni istorici ai sistemelor juridice românești, enumeră o serie de sintagme și formule folosite pentru a defini justiția românească veche, care funcționa „după legea și obiceiul vechi al țării și după rânduielile noastre strămoșești", „după obiceiul străvechi" (*iuxta consuetudinem antiquam*), în conformitate cu „legile românești" (*zakon vlaski*) sau „după obiceiul românilor" (*iuxta legem Olachorum*) (Floca 1993a I: 13; Floca 1969 : 55–56).

În cercetările sale de etnologie juridică, Romulus Vulcănescu descrie formele tradiționale ale obiceiurilor juridice românești, oferind detalii captivante despre locurile tradiționale de judecată, situate cel mai adesea în centrul satului sau la marginea acestuia. Instanțele judecătorești erau compuse cel mai adesea din consiliul de bătrâni și mai rar din adunări de adulți sau de tineri în acest scop. Procesul judiciar era complex, deoarece procesul era văzut de comunitate ca un rit de trecere, un rit apotropaic sau un rit ispășitor. Timpul stabilit pentru

procese era precis determinat, durând de la răsărit până la apus, iar sentința era obligatorie înainte de sfârșitul zilei. Pedeapsa depindea de vârsta și sexul vinovatului sau de circumstanțele infracțiunii sale, care puteau fi atenuante sau agravante; mustrări, expunerea la stâlpul turmei, prangerul (*perindelele*), bătaia, lapidarea sau chiar moartea erau posibile pedepse. Numărătoarea și anunțurile orale erau adesea folosite pentru a anunța rezultatul procesului întregii comunități (Vulcănescu 1970 ; Vulcănescu 1987 : 278–285).

În timpul lui Ștefan cel Mare (1457–1504), însă, sau poate chiar înainte, în vremea lui Alexandru cel Bun (1400–1432), așa cum susține Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* (Floca 1969 : 61–69), dreptul scris, de origine romano-bizantină, a crescut enorm în importanță în Moldova (Georgesco 1959 : 373–391). Acesta a stat la baza tuturor codurilor de legi din regiune până în perioada modernă:

> În timpul domniei lui Ștefan cel Mare , *literatura juridică* era formată din *Sintagma* lui Matei Blastares, un cod de legi bizantin compilat în secolul al XIV-lea. Textul care circula în Moldova în ultimele decenii ale secolului al XV-lea cuprindea două manuscrise slave. Acestea erau copii ale traducerii din 1347 realizate în Serbia în timpul domniei lui Ștefan Dușan: una a fost copiată la Mănăstirea Neamț în 1472 (la sfârșitul primei perioade), în timp ce cealaltă a fost copiată pentru Biserica Sfântul Nicolae Domnească din Iași în 1495 (în a treia perioadă). Se știe că textul slav al *Sintagma* lui Blastares a avut două versiuni principale: cea mai lungă era o combinație de drept canonic, precepte morale și norme juridice seculare, în timp ce cealaltă versiune, mult mai scurtă, era o colecție de legi care reglementau relațiile civile dintre oameni și avea o puternică perspectivă seculară. (Stănescu 1964 : 20 - traducerea noastră)

Un secol și jumătate mai târziu, în secolul al XVII-lea, când a apărut nevoia ca legile să fie redactate în limba română pentru a face posibilă soluționarea unor cazuri juridice din ce în ce mai complicate, legiuitorii s-au bazat pe „legea țării" obișnuită. Aceasta a rămas activă mult timp, modificând și corectând deciziile judecătorești luate prin consultarea codurilor de legi scrise. În același timp, judecătorii s-au bazat pe *Sintagma* de Blastares menționată anterior (și alte *nomocanoane* și *bazilice bizantine*), juriștii occidentali contemporani (Prosper Farinaccius a fost principala sursă pentru *Cartea de învățătură românească* comandată de Vasile Lupu și tipărită în 1646) și juriștii slavi, ghidându-se totodată după moda dreptului roman antic. Așa-numitele *Pravile* [coduri de legi scrise în limba românească] erau un amestec fascinant de drept civil și penal și de principii religioase și seculare, ceea ce însemna că puteau fi folosite pentru a înfăptui justiție atât în instanțele ecleziastice , cât și în cele civile.

La fel ca în procesele vrăjitoarelor occidentale, în spațiile culturale românești funcționau două tipuri de justiție. Instanțele ecleziastice românești se limitau la a judeca cauzele și a pronunța sentințe, care erau apoi aplicate de judecători laici, ca de exemplu în cazul sodomiei : „Păcatul sodomiei se va judeca de doi judecători: judecătorul ecleziastic îl va anatemiza, iar judecătorul laic îl va condamna la moarte; și trupul său neînsuflețit va fi ars pe rug" (*Îndreptarea legii 1652).* 1962 : 305). Ecosistemul celor două instanțe judecătorești coexistente, între care exista atât „cooperare", cât și opoziție, așa cum a remarcat istoricul Dan Horia Mazilu (Mazilu 2006 : 463–467), a fost complicat și mai mult de structura piramidală a statului medieval, unde cu cât cineva era situat mai aproape de vârful piramidei (adică, cu cât cineva

era mai aproape de Prinț, unsul lui Dumnezeu), cu atât îi era mai ușor să se sustragă de la obligațiile sale civile (Mazilu 2006 : 458–461). Voievodul era autoritatea judecătorească principală în principatele române; ulterior, el își delega autoritatea boierilor și funcționarilor cu atribuții juridice (Georgescu și Strihan 1979).

Sublinia istoricul Grigore Ureche (1590–1647) în cronica sa:

> Din această cauză se poate observa că, din moment ce țara nu a fost colonizată de oameni bine organizați, nici legile, nici comerțul țării nu se bazează pe obiceiuri bune, iar orice dreptate trebuie să fie împărtășită de cel mai înalt rang, care va judeca așa cum consideră de cuviință. Fie că este bună sau rea, judecata sa este obligatorie, iar apropiații săi se bucură de mare clemență și influență. Prin urmare, voința conducătorului este făcută și toată lumea trebuie să se mulțumească cu ea, fie în beneficiul, fie în detrimentul țării, iar acest obicei predomină chiar și astăzi . (Ureche 1978 : 11–12)

Contradicțiile din practicile judiciare și arbitrarul sentințelor au creat uneori rupturi serioase în sistemul juridic. Acest lucru a permis multor tâlhari și haiduci să rămână nepedepsiți, dar poate și a permis uneia sau două vrăjitoare să scape de condamnare pentru faptele lor imaginare.

În excelenta și bine documentata sa lucrare Lege și *fărădelege în lumea românească veche* , Dan Horia Mazilu arată convingător că dreptul medieval românesc se baza pe „statute scrise obligatorii" și că, pentru oamenii din aceste perioade istorice, creștini extrem de activi și militanți, crimele erau în esență păcate, iar pedepsele legale însemnau și blestemarea sau excluderea vinovaților din comunitatea religioasă (Mazilu 2006 : 73–86). În ceea ce privește cazul specific al legislației privind vrăjitoria, lumea românească veche nu făcea excepție: prescripțiile sale legislative se bazau pe Sfânta Scriptură, ale cărei pagini abundau în referințe la ghicitori, magi și vrăjitoare. De exemplu, în interpretarea părintelui Ilie Cleopa (1912–1998), unul dintre cei mai influenți călugări ortodocși și consilieri spirituali din România, iată ce spune Biblia despre vrăjitorie (textele biblice în limba engleză sunt preluate din versiunea King James):

> Însă Sfânta Scriptură arată și cât de aspru îi pedepsește Dumnezeu pe cei care tolerează vrăjitorii, ascultați aici ce spune: „Să nu lași vrăjitoarea să trăiască" (*Exodul* , 22:18). Și mai spune: „Chiar bărbatul sau femeia care are un duh de la ghicitori sau este vrăjitor, să fie pedepsiți cu moartea; să-i ucidă cu pietre: sângele lor va fi asupra lor" (*Levitic* , 20:27). Și din nou: „Și sufletul care se îndreaptă spre cei ce au duhuri de la ghicitori și spre vrăjitori, ca să curvească după ei, Îmi voi întoarce fața împotriva acelui suflet și-l voi nimici din mijlocul poporului său." (*Levitic* , 20:6)
>
> Putem vedea că Dumnezeu l-a pedepsit pe regele Manase cu o robie amară și grea în Babilon, pentru că „și-a trecut copiii prin foc în valea fiului lui Hinom; a păzit vremurile, a folosit vrăjitorii, a folosit vrăjitoria, a lucrat cu duhuri de ghicit și cu vrăjitori; a făcut mult rău înaintea Domnului, ca să-L mânie" (2 *Cronici* , 33:6). Dumnezeu l-a pedepsit pe regele Saul cu pierderea împărăției sale și cu o moarte rușinoasă pentru că L-a părăsit pe Dumnezeu căutând o femeie

> care ghicea printr-un duh de ghicit și urmând prezicerile ei (1 *Samuel* , 28:7). Și Domnul S-a mâniat foarte tare pe împăratul Ahazia, care ceruse sfatul vrăjitoarei din Ecron.

Trebuie să ținem cont de faptul că autori catolici precum Institoris și Sprenger , Jean Bodin și Pierre de Lancre și protestanți precum Luther și Calvin au recomandat exterminarea totală a vrăjitoriei, bazându-se pe interpretarea lor a Sfintei Scripturi. În Europa Occidentală, moartea a fost, mult timp, cea mai comună pedeapsă pentru vrăjitorie (Delumeau 1978 : 357). Este destul de intrigant faptul că, în timp ce îndemnurile din Exod sau Levitic au fost adesea aplicate *ad litteram* în lumea occidentală, legiuitorii români le-au ignorat aproape complet. Doar două dintre vechile coduri de legi românești prevedeau pedeapsa capitală pentru fermecători și cei care invocau demonii pentru a face rău oamenilor și acestea aparțin celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea. De obicei, penitența era canonică, pur religioasă și inspirată din literatura patristică, chiar dacă nu exista întotdeauna un acord între diferitele texte care o codificau. Pedepsele depindeau de opera sfântului părinte citată, de deciziile sinodale luate în considerare sau chiar de indulgența sau severitatea individuală a judecătorului.

Un document legal emis în 1286 arată că, conform legii stabilite de împărații creștini și de Sfintele Sinoade, jurisdicția instanțelor ecleziastice se extindea la următoarele cazuri: divorț, căsătorie, răpirea mireselor, certurile dintre soți pentru patrimoniu sau avere, căsătoria între rude, erezie , vrăjitorie, desfrânare, otrăvirea cu buruieni, mușcăturile, bătaia părinților de către copii, furtul din biserică, jefuirea morților, profanarea mormintelor, batjocorirea simbolurilor sacre precum crucea, exactitatea cântarelor și greutăților negustorilor și furtul de animale precum câini sau păsări (Floca 1969 : 60).

Codul Coresi a fost primul text juridic tipărit din cultura românească și prezintă un interes deosebit pentru subiectul nostru. Tipărit între 1560 și 1562, de către un diacon valah stabilit în orașul transilvănean Brașov / Kronstadt / Brassó (Scarlat 2017 ; Croitoru 2021), *Codul Coresi* s-a răspândit și sub formă de manuscris în secolul al XVII-lea. Conform cercetătorilor literaturii române vechi, Codul *Coresi Codul* a fost o traducere a *Nomocanonului* atribuit lui Ioan Nesteut, care a fost Patriarh al Constantinopolului între 580 și 619 (Gheție și Mareș 1994 : 80–89). Vasta răspândire a textului și numeroasele copii integrale sau fragmentare existente atestă că justiția ecleziastică sistematică tindea spre consolidare în lumea românească în timpul secolului al XVI-lea (Croitoru 2021 : 68–69). Preoții administrau spovedaniile și își desfășurau activitățile sociale conform prescripțiilor Pravile . *Persoanele care se implicau în vrăjitorie erau aspru pedepsite, dar numai religios și spiritual. Nu se aplicau* pedepse corporale , cel puțin nu direct: „Cine ia mană să postească 7 ani; rugăciuni: 100 pe zi.” *Coresi Codul* include o sugestie particulară conform căreia în această perioadă distincția dintre preoții creștini și vrăjitorii păgâni nu era foarte clar trasată sau, cel puțin, că în anumite circumstanțe un preot ar fi trebuit să pătrundă pe teritoriul dușmanilor săi: „Un preot trebuie să fie la fel de priceput ca un vrăjitor în a insufla pocăință și să hotărască câtă povară a vinovăției trebuie purtată” (Chivu 1982 : 219). O prevedere similară apare în *Pravila de ispravă* a oamenilor și de toate păcatele și greșalele, tipărită între 1570 și 1580 la Brașov /Kronstadt/Brassó de același diacon Coresi și păstrată într-un manuscris din secolul al XVII-lea care a aparținut, o vreme, filologului Ioan Bogdan. Limba moldovenească arhaică în care este scrisă sugerează însă că ar putea fi o copie a unei *pravile* din secolul precedent: „ preoții să fie la fel de vrăjitori ca și vindecătorii , în

căutarea păcatelor și în socotirea modului în care pot suporta povara unii altora" (Floca 1969 : 93).

Mai multe stipulări detaliate din *Pravila de la Govora* (1640), tipărită în limba Țara Galilor, adaugă o nuanță suplimentară prevederilor textelor tipărite de Coresi. *Codul Govora* , numit și *Dereptătoriu de lege* , este o mică culegere de legi bisericești cu un impact semnificativ asupra lumii seculare. A fost compilată sub supravegherea cronicarului Mihail Moxa (1585/1590–1650) și a marelui cărturar Udrișteș Năsturel (1596–1659), sub patronajul domnitorului Matei Basarab , care a condus Țara Românească între 1632 și 1654. Este interesant faptul că o serie de exemplare ale primei ediții poartă semnătura mitropolitului Ghenadie al Transilvaniei și nu pe cea a lui Teofil, mitropolitul Țării Românești . Acest lucru indică în mod clar că principiile consemnate în codex se aplicau și credincioșilor ortodocși români de peste Munții Carpați cărora le era destinată acea ediție a lucrării (Floca 1993a I: 56–59; Croitoru 2021 : 69).

Codul Govora are multe de spus despre vrăjitorie. În diverse secțiuni, sunt identificați cei care practică activități magice, împreună cu pedepsele prescrise pentru faptele lor rele. Vrăjitoarele și vrăjitorii trebuie să se pocăiască și să renunțe la activitățile lor, iar dacă nu se schimbă, ar trebui excluși din comunitatea creștină (*Pravila de la Govora)* 1884 : 47v). Vrăjitorii și vrăjitoarele trebuie să se pocăiască timp de trei ani dacă sunt laici și timp de cinci ani dacă aparțin unui ordin monahal (*Pravila de la Govora* 1884 : 48v). O persoană care fură în mod magic mana grâului sau a vinului trebuie să se pocăiască timp de patru ani și să facă o sută de închinăciuni pe zi (*Pravila de la Govora)* 1884 : 56r-v). A *striga* [vrăjitoarea] trebuie să sufere o penitență mai lungă, timp de șapte ani, și să efectueze 400 de metanie pe zi (*Pravila de la Govora)* 1884 : 116v).

Câteva prescripții importante din *Govora Codul* privește comportamentul preoților . Aceștia sunt amenințați cu demiterea în cazul în care sunt seduși să stăpânească atât formele licite, liturgice, cât și cele ilicite, mai întunecate, ale sacrului, sau dacă consultă vrăjitori sau practică magie ilegală, pe lângă celebrarea Liturghiei: „Preotul care spune minciuni sau aruncă farmece sau vrăji asupra aproapelui său [...] trebuie să renunțe la toate acestea sau să nu mai celebreze liturghia" (*Pravila de la Govora)* 1884 : 69r-v); „ Preotul care practică vrăjitoria sau recurge la un vrăjitor va fi destituit" (*Pravila de la Govora)* 1884 : 122r). Astfel de preoți , care erau capabili să fie la fel de „vrăjitori ca vindecătorii " (așa cum erau descriși în *Coresi Codul* , chiar dacă termenul „vindecător " s-ar fi putut referi în acest caz la un simplu practicant al medicinei empirice), nu erau deloc rare în perioada modernă timpurie și continuă să fie figuri importante ale societății românești contemporane (Pócs 2004). Numeroase surse occidentale consemnează preoți care au fost urmăriți penal pentru acuzații de vrăjitorie. Rita Voltmer stabilește o tipologie triplă a preoților care, în zona Rin-Meuse, au trebuit să se confrunte cu suspiciunea că erau vrăjitori: preoți care își împărțeau viața cu concubine; preoți care se opuneau vânării de vrăjitoare după ce au ascultat spovedirile vrăjitoarelor locale; și preoți care acționau ca oameni vicleni (Voltmer 2009 : 88–89). Este clar că, dacă ar fi să împrumutăm tipologia propusă de Voltmer, ar trebui să-i includem pe preoții menționați de *pravile* în a treia categorie, cea a oamenilor vicleni. „Oamenii vicleni " au fost studiați de Willem de Blécourt într-o lucrare fundamentală, cu o discuție amănunțită a literaturii istorice existente și cu repere teoretice solide (de Blécourt 1994 : 285–303). Nu putem decât să regretăm că antropologul nu a dedicat mai multe pagini captivantei discuții despre preoți ca oameni vicleni, ale căror principale

activități sunt descrise astfel: „Alții au depășit aceste limite, s-au aventurat în farmece amoroase, vânătoare de comori sau depistarea hoților și au putut deveni faimoși pentru aceste practici” (de Blécourt 1994 : 299–300).

Conform *În Codul Govorei* , magia era folosită din numeroase motive. Unul dintre acestea era dorința oamenilor de a-și afla viitorul, scop în care recurgeau la o gamă largă de tehnici divinatorii, legate de sunetele animalelor sau de poziția și aspectul corpurilor cerești (*Pravila de la Govora)* 1884 : 50v–51r). Producerea de amulete avea un statut special, deoarece oamenii le purtau pentru a evita răul, în ciuda avertismentelor autorităților religioase. Cei care purtau amulete erau considerați păgâni și erau excluși din Biserică dacă nu renunțau la aceste practici: „Cine poartă talismane și ierburi la gât va fi considerat un închinător la idoli” (*Pravila de la Govora)* 1884 : 119v). Serviciile vrăjitoarelor erau apelate și în cazurile de obiecte sau vite pierdute. Persoanele care apelau la astfel de servicii se pedepseau destul de sever : „Cine pierde ceva de-al său și cheamă o vrăjitoare să-l găsească, se va pocăi timp de patru ani și 66 de metanie” (*Pravila de la Govora)* 1884 : 119v).

Totuși, conform *În Codul Govora* , există un tip de magie și mai periculos și mai criminal. Manualul de legi include o serie de prescripții împotriva celor care foloseau vrăjitorie și vrăji pentru a ucide alte persoane. Dacă un bărbat sau o femeie își ucide partenerul prin vrăji, pentru a se căsători cu altcineva, trebuie separați de biserică pentru tot restul vieții (*Pravila de la Govora)* 1884 : 78v–79r). Alte stipulații importante din *Govora Codul* este legat de o serie de „răutăți” pe care se spune că femeile le provoacă. Aici vedem femei într-o poziție care le era atribuită în mod obișnuit și în comunitățile occidentale medievale, și anume cea de ucigașe de copii. Uciderea sugarilor se făcea prin „farmece” și „vrăji”, „în momentul nașterii” sau chiar preventiv, prin ingerarea de „ierbe” cu funcții contraceptive. Această practică - descrisă în termeni misogini care le amintesc cititorilor de cele folosite în *Malleus Maleficarum* — era folosit în mod caracteristic de „văduve” și „călugărițe” (acestea din urmă erau, de asemenea, suspectate de „curvă”): „Ajung să facă și mai multe pagube, căci fac farmece și vrăji și pierd sufletele pruncilor în momentul nașterii lor sau când se află în corpul mamei și beau niște ierburi pe care numai ele le cunosc [...] în special văduvele și călugărițele [...] în timp ce alții beau ierburi ca să nu aibă niciodată copii” (*Pravila de la Govora)* 1884 : 29v–30r); „Femeia care își ucide nou-născuții la naștere, aruncând vrăji de bunăvoie, se va căi pentru tot restul vieții sale” (*Pravila de la Govora)* 1884 : 48r).

Legislatorul care a descris astfel de practici ilicite trebuie să fi fost extrem de îngrozit, întrucât evenimentele pe care le-a consemnat au inclus săvârșirea simultană a mai multor infracțiuni: sacrilegiu (folosirea farmecelor și vrăjilor), crimă (în general pedepsită cu moartea în lumea medievală și modernă timpurie, conform legii talionului) și erezie (călugărițele care pângăreau ordinul conventual prin desfrânare erau suspectate de acest lucru). Ar trebui să citățm aici și un scurt text din 1692 care afișează o atitudine misogină și pare să asocieze practicarea vrăjitoriei cu păcatele trupești: „Mulți oameni își învață fiicele să fie ghicitoare și vrăjitoare, curve și femei viclene” (Bălteanu 2000 : 25). Această asociere de idei nu era rară în lumea occidentală, așa cum a consemnat călugărul Simon, un preot paroh sienez : „Îți dai seama că toate au fost curve sau fiice de curve; pentru că arta vrăjitoriei este legată de practicarea desfrânării” (citit de Di Simplicio 2009 : 144).

Vasile Lupu , domn al Moldovei între 1634 și 1653, nu a purtat doar război armat împotriva vecinului său muntean, Matei Basarab . Războiul lor s-a purtat și la nivelul fastului princiar și al vieții intelectuale sofisticate de la curțile lor din Iași și București /Târgoviște . Cei doi *voievozi* aveau mari ambiții ca legislatori și căutau să restabilească splendoarea de odinioară a Bizanțului. În ciuda dușmăniei dintre acești doi principi, codurile de legi pe care le-au patronat (inclusiv cele discutate mai jos) s-au copiat, s-au citat și s-au întărit reciproc. *Șapte taine a Besearecii sau Pravila pre scurt aleasă* [*Cele Șapte Sacramente] „Codul de legi prescurtat al Bisericii* ", tipărit la Iași în 1644, este un manual pentru mărturisitori, înnobilat printr-o prefață scrisă de Varlaam, mitropolit al Moldovei (1632–1653) și unul dintre cei mai mari intelectuali români ai timpului său. Sunt dezbătute canoanele ecumenice și sunt citate elemente importante de drept canonic pentru fiecare dintre cele șapte sacramente, discutate sub formă de întrebări și răspunsuri în manual (Floca 1993a I: 59–62). Iată câteva dintre prescripțiile legislative privind vrăjitoria:

> În capitolul 65 din *Pravila* lui Vasile cel Mare , acesta a lăsat învățături despre cum vrăjitorul și cel care picură ceară topită, sau toarnă plumb, sau cel care leagă o nuntă, cu alte cuvinte, cel care împiedică mirele să se culce cu soția sa și să facă alte practici bazate pe vrăji, nu vor primi împărtășania timp de 20 de ani. De asemenea, ar trebui să știți cine sunt vrăjitorii. Vrăjitorii sunt cei care invocă și cer ajutorul demonilor pentru a face vrăji, pentru a cunoaște lucruri necunoscute sau pentru a face alte fapte rele după pofta inimii lor, mânați cum sunt de dorințe rele de a face rău sau de a face rău oamenilor drepți. (*Șeapte taine a besearecii)* 2012 : 223)

Pedeapsa rezervată vrăjitorilor – o categorie de criminali care îi includea pe cei care practicau divinația cu ceară sau plumb sau pe cei care se angajau în magie erotică și legarea căsătoriilor – era una canonică, dar era considerată deosebit de violentă în lumea medievală: îndepărtarea de la Sfânta Împărtășanie timp de 20 de ani. Pentru credincioșii care erau separați pentru o perioadă atât de lungă de timp de trupul și sângele lui Hristos, această pedeapsă însemna pocăință, smerenie și reflecție asupra fărădelegii pe care o comiseseră. Prin urmare, era o formă inițiatică de suferință menită să-i readucă printre acei creștini care puteau spera la mântuirea sufletelor lor. Pentru a se asigura că legiuitorii nu greșeau aplicând o pedeapsă atât de oribilă unor persoane nevinovate , *Șapte Sacramente ale Bisericii sau Codul de Legi prescurtat* oferea o descriere a vrăjitorului bazată pe o ipoteză diabolică. Vrăjitorii erau cei care conjurau sau invocau diavolul , probabil din iad, pentru a afla lucruri necunoscute sau pentru a provoca „răutate" sau „rău" persoanelor care urmau cu scrupulozitate învățăturile creștine, așa-numiții drepți. Definiția vrăjitorului dată aici este izbitor de asemănătoare cu cea folosită de Jean Bodin, care afirma (Bodin 1580 : 1): „Vrăjitorul este cel care prin mijloace diabolice se străduiește cu bună știință să realizeze ceva prin mijloace diabolice." („Un VRĂJITOR este cel care se străduiește cu bună știință să realizeze ceva prin mijloace diabolice.")

Șapte Sacramente ale Bisericii condamnau nu doar pe cei care practicau vrăjitoria, ci și pe cei care, din ignoranță, neputință sau întunecarea minții, apelau la slujba vrăjitorilor în loc să ceară pur și simplu ajutorul lui Dumnezeu prin post și rugăciune. Aceste prescripții îi priveau pe cei care chemau vrăjitorii să facă „farmece" în casele lor, pe cei care erau interesați de

predicții astrologice despre viitorul lor și pe cei care purtau amulete și alte lucruri menite să-i protejeze de rău:

> Totuși, nici cei care aduc vrăjitori în casele lor pentru a face vrăji; la fel, cei care vor să citească stelele pentru a învăța multe lucruri care nu ar trebui prezise și, într-un cuvânt, vrăjitorii și cei care practică vrăjitoria nu vor primi împărtășania timp de 5 ani, la fel și cei care poartă talismane sau alte rădăcini sau ierburi, spunând că sunt bune pentru că nu lasă niciun rău să se apropie de ei, la fel și cei care vorbesc despre noroc, pericol sau boală, sau cei care calculează ziua în care s-au născut și pretind că a fost de bun augur sau de rău augur, și aceștia vor primi o penitență de 5 ani. (*Șeapte taine a besearecii)* 2012 : 223)

Cât despre preoți , *Cele șapte sacramente ale Bisericii* prevedeau că le era interzis să practice orice formă de vindecare, să verse sânge, să facă vrăji sau să consulte vrăjitoare, femei viclene sau fermecătoare (*Șeapte taine a besearecii)* 2012 : 210). În acest sens, cartea tipărită la Iași a urmat o lungă tradiție de impunere a unui cadru moral-legislativ asupra vieții preoților , văzuți ca exemple vii de bună conduită pentru credincioșii pe care îi îndrumau.

Doi ani mai târziu, cărturarii de la curtea lui Vasile Lupu au finalizat o lucrare de o importanță capitală pentru istoria dreptului românesc, tipărită la Iași în 1646 și intitulată *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudețe* . Cartea se baza atât pe legile bizantine culese în timpul domniei lui Justinian (527–565 d.Hr.), cât și pe *Praxis et theoricae criminalis* (1607–1621), o lucrare inspirată de dreptul roman târziu și publicată de Prosper Farinaccius la Veneția. Principalul, dar poate nu singurul, autor al acestei cărți de „învățătură" a fost Eustratie Logotetul. Reglementările împotriva vrăjitoriei din *Carte românească de învățătură* corespundeau prevederilor din Farinaccius Q. 127:97, care își aveau originea în *Dig. 48.8 ad legem Corneliam de sicariis* (Floca 1993b II: 150).

Ca mijloc de creare a unor obligații obligatorii, farmecele erau reglementate în unele capitole ale *cărții „Carte românească de învățătură* ". Vrăjile rostite de soții pentru a „își face rău soților" erau extrem de reprobabile și puteau servi drept motiv pentru separarea imediată („ *Carte românească de învățătură", 1646).* 1961 : 118). Soțiile puteau divorța și ele din același motiv, dar acest lucru necesita știrea și aprobarea judecătorilor (*Carte românească de învățătură. 1646)* 1961 : 122). Legislatorii români au împrumutat această prescripție specifică din Farinaccius Q 149 și Q 127, întrucât nu exista un corespondent în legislația românească anterioară pentru acest set specific de infracțiuni (Floca 1993b II: 91). În caz de vătămare corporală, dacă o persoană care a bătut pe altcineva putea aduce dovezi că victima a murit pentru că „nu a ascultat de doctor [*vraci*]" sau pentru că s-a aventurat în „incantații și farmece" și „și-a crăpat creierii de propria nebunie, mâncând și bând în exces", agresorul nu trebuia pedepsit ca criminal, deoarece se credea că moartea era vina celui rănit (*Carte românească de învățătură. 1646)* 1961 : 107–108). În acest caz, mărturia celui considerat doctor era mai credibilă, mai ales când „ *vraciul* este un învățător, care se numesc și doctori" și nu „un alt bărbier sau vrăjitor mai plictisitor", și chiar dacă „ *vraciul* era evreu sau om de altă credință" (*Carte românească de învățătură. 1646)* 1961 : 107–108). Aici putem identifica o separare clară între, pe de o parte, „doctori" și „ vindecători ", care practicau o profesie necesară și legală, și, pe

de altă parte, „bărbieri” și „oameni vicleni”, care se angajau în forme de medicină empirică ce se învecinau cu erezia și faptele demonice (Vătămanu 1972 : 6–7).

În cazurile de otrăvire, o serie de persoane al căror comportament deviant ar fi putut părea suspect altor membri ai comunității puteau fi suspectate în mod rezonabil de comiterea de infracțiuni: „soția infidelă și desfrânată” care voia să scape de soțul ei (*Carte românească de învățătură. 1646)* 1961 : 99), sau „cel care ascunde vărsăturile unui om bolnav și nu o arată doctorului [*vraci*]” (*Carte românească de învățătură. 1646* 1961 : 99), sau „dușmanul celui care a fost otrăvit” (*Carte românească de învățătură. 1646* 1961 : 100). Dan Horia Mazilu a scris câteva pagini bine documentate despre otrăvurile folosite în lumea românească medievală și modernă timpurie (*aconit* , *acqua toffana* sau celebrul antidot *theriaca*) și despre oameni care erau experți în prepararea lor: alchimiști, farmaciști, evrei, vrăjitoare și doctori înșiși (Mazilu 2006 : 234–242). În general, în toate codurile de legi, otrăvirea era considerată pedepsită cu moartea, dar viața persoanei care prepara sau vindea substanțe toxice era cruțată.

Oricine găsea o comoară cu ajutorul vrăjitoriei sau al diavolilor nu avea voie să păstreze nimic din ea, iar comoara trebuia predată autorităților (*Carte românească de învățătură. 1646)* 1961 : 88). O altă prescripție inspirată de Legile împăratului Justinian privind plugarii corelează vrăjitoria și jafurile: oricine acuză pe altcineva că este vrăjitor sau astrolog poate fi suspectat în mod rezonabil că este tâlhar (*Carte românească de învățătură. 1646)* 1961 : 80).

Cel mai prestigios cod de legi românești a fost tipărit nu în Moldova , ci în Târgoviște , capitala Țării Românești a lui Matei Basarab, în 1652: Îndreptarea legii *cu Dumnezeu care are toată judecata arhierească și împărătească de toate vinile preoțești și mirenești . Temporal și spiritual*]. Cartea a fost tradusă în latină în 1722, la comanda domnitorilor austrieci din Oltenia , iar în germană în 1824 (Mazilu 2006 : 95). *Reforma legii* a fost departe de a fi o lucrare originală. A împrumutat copios de la Blastares, the *Codul Govora* și *O carte românească de învățătură* , dar a fost fără îndoială o lucrare adaptată pe larg la realitățile românești. Ca anexă, această sinteză a legislației religioase includea o traducere a *Nomocanonului* lui Alexios Aristinos, lucrare care era ea însăși o compilație a canoanelor apostolice, a legislației discutate la sinoadele ecumenice și a prescripțiilor legislative ale lui Vasile cel Mare . Acest tratat vast și complex, de peste 800 de pagini, transmitea principiile raționalismului creștin, străduindu-se să adapteze pedepsele sale la gravitatea infracțiunilor. Motivul pentru care am spus „raționalism creștin” și nu pur și simplu „raționalism” este acela că principiile rațiunii erau admise numai dacă nu contraveneau dogmei Bisericii. Modul în care secțiunea 378 combate credința în nemuritori (*strigoi*) este o ilustrare clară a acestui lucru. Morții nu pot deveni nemuritori, deoarece aceasta este o „apariție” diabolică: diavolul se poate transforma în orice altceva decât într-un *corp tangibil* , deci este un simplu simulacru, ca o adiere de fum, o fantasmă menită să-i înșele pe bieții creștini. Prevederile referitoare la vrăjitorie sunt aceleași ca în tratatele anterioare, cu doar variații de formulare. Totuși, aici trebuie să ținem cont de faptul că „abrogarea unei legi este o descoperire a timpurilor moderne” și că „în vremurile străvechi, codurile de legi nu au fost scoase din uz de codurile nou adoptate, judecătorii fiind liberi să folosească legea care le era mai ușor accesibilă” (Mazilu 2006 : 96):

> *Pentru vrăji și farmece; și pentru cei care invocă vrăjitori; și pentru cei care poartă amulete. Secțiunea 328*

[Vasile cel Mare , canonul 65] Canonul 65 al lui Vasile cel Mare stipulează că vrăjitorul și cel care varsă ceară sau plumb cu staniu, sau cel care leagă un bărbat și o femeie să nu se culce împreună, sau cel care face orice alt fel de vrajă nu vor primi împărtășania timp de 20 de ani.

[Acordați mare atenție acestei relatări.] Și ar trebui să știți că aceia care invocă demoni și fac vrăji pentru a-și îndeplini dorințele în scopul coruperii oamenilor sunt numiți vrăjitori.

Cei care aduc vrăjitori în casele lor pentru a face vrăji, sau citesc stelele pentru a învăța ceva ce nu știu, sau cer ajutor de la vrăjitori sau vrăjitoare, nu vor lua împărtășania timp de 5 ani.

[Sinodul din Ancyra, Canonul 24] De asemenea, cei care poartă amulete sau cei care cred în așa-zisul noroc sau cei care încearcă să calculeze dacă ziua în care s-au născut a fost de bun augur sau de rău augur, vor face penitență timp de 5 ani. (*Îndreptarea legii 1652)* 1962 : 302)

Prevederile referitoare la vrăjitoare sunt enumerate exact în aceeași ordine ca *în Șapte Taine ale Bisericii* . Este din nou subliniat fundalul diabolic al practicilor magice: „se numesc vrăjitori cei care cheamă demoni". Pe lângă acest cadru diabolic al vrăjitoriei, există și o serie de prevederi în *Îndreptarea legii* care, datorită nuanțelor lor mentaliste, i-au încântat pe folcloriștii moderni care le-au studiat. În paragrafele examinate de I.-A. Candrea, de exemplu (Candrea 1999 : 195), există o serie de teme recurente specifice „discursului vrăjitoresc" românesc și european (de Blécourt 2013 ; de Blécourt 2018): pericolul ca preoții să fie ispitiți de cunoștințe demonice să săvârșească acțiuni magice; credulitatea maselor care ar prefera să apeleze la vrăjitoria profesională decât la post și rugăciune; și includerea vrăjitorilor printre grupurile marginale temute de societate pentru că ar putea tulbura ordinea civilă și religioasă, alături de altele precum cimpoierii, bufonii și prostituatele. Conform acestui cod de legi, un preot poate fi ispitit de multe forme ale vieții lumești, dar îi este strict interzis să vâneze (*Îndreptarea legii 1652)* 1962 : 110), să comită curvie, să ospăteze sau să recurgă la orice formă de divinație. În ceea ce privește aceasta din urmă, este citată o prescripție a Conciliului Laodicean: „Nimeni care jură să devină preot nu trebuie să fie vrăjitor sau cimpoier, să aibă cunoștințe rele, să fie astromant sau făuritor de amulete" (*Îndreptarea legii 1652)* (1962 : 430). În cazul în care preotul ar face vrăji și ar face lucruri rele, trebuie lipsit de preoția sa și îndepărtat din sânul Bisericii (*Îndreptarea legii 1652)* 1962 : 110).

Acestea au fost principalele coduri de legi din lumea românească medievală. Au avut o durată lungă de viață, așa cum spune Dan Horia Mazilu, deoarece, chiar dacă nu se tipăreau ediții noi, conținutul lor era reluat, reformulat și aplicat iar și iar. Unele *Prăvilioare* pentru uz bisericesc au continuat să fie tipărite în cele două capitale ale principatelor române, la București în 1781 sau la Iași în 1784 și 1802, chiar și după modernizarea semnificativă a legislației în a doua perioadă a domniei fanariote, după 1770 (Mazilu 2006 : 95–97). Aceste coduri de legi au funcționat diferit în epoca medievală față de cum se așteaptă textele juridice din epoca modernă. Printr-un proces de compilare neîncetat, prevederile acestor coduri de legi puteau fi incluse și în texte al căror obiectiv principal nu era legislativ. Un fragment din *Cazanie la Gioimari a* lui sviț Părintele nostru Ioan, arhiepiscopul de Țarigrad, Rostul de Aur. Cuvânt de învățătură, inclus de mitropolitul Dosoftei în prima traducere românească a Liturghiei (1679), conținea un splendid avertisment împotriva păcătoșilor care îndrăzneau să năzuiască la Sfintele Taine. Aici, cei care practică magia se află în companie excelentă, iar

cititorii de astăzi ar putea avea impresia că răsfoiesc conținutul unui cod de legi pe care un judecător l-ar fi putut consulta înainte de a stabili vinovăția cuiva :

> Așadar, fraților mei, vă rog, vă implor: jurăminte și încălcători de jurăminte, mincinoși, bârfitori, desfrânați, prostituați, sodomiți, răpitori, bețivi, jurători, urători de frați, șarlatani, fermecători, vrăjitori, otrăvitori, vicleni, ghicitori care folosesc fasole, citesc stele sau fac tot felul de vrăji, tâlhari și manihei care nu s-au spovedit și nu s-au pregătit, să se ferească de neînfricatele Taine ale lui Hristos și să nu se atingă sau să se apropie de ele, căci a cădea în mâinile Dumnezeului celui viu este un lucru înfricoșător . (Dosoftei 1980 [1679]: 299)

După cum se poate observa din recomandările lui Ioan Gură de Aur , transcrise de Dosoftei , mitropoliții îi obligau pe duhovnici să investigheze temeinic păcatele, care erau, în același timp, infracțiuni pedepsite conform codurilor de legi. Celebrul mitropolit al Țării Românești (1708–1715), Anthimos , născut în Regatul Kartli (cunoscut sub numele de Iberia în Occident), era preocupat de modul în care să gestioneze cât mai eficient viața turmei sale creștine și a scris mai multe texte care au servit drept manuale pentru duhovnici. Aceste tipuri de texte, foarte răspândite în lumea medievală occidentală, aveau și conotații juridice, așa cum a arătat Jean Delumeau. Duhovnicii occidentali foloseau așa-numitele *Summae* , texte mai lungi, cu un accent juridic mai puternic, și manuale concise, centrate în mare măsură pe igiena spirituală (Delumeau 1990 : 198–205). Acestea includeau întrebări privind activități magice, susceptibile de a duce la descoperirea și disciplinarea vrăjitorilor. Învățătură *pre* scurt pentru taina puținilor, întocmită de Anthimos în orașul Râmnic în 1705, conține o ultimă parte foarte detaliată, intitulată „Ce trebuie să întrebe duhovnicul pe cel ce se spovedește și cum trebuie să procedeze”. Aceasta include câteva detalii interesante pentru subiectul nostru:

> Confesorul să-l întrebe pe cel care se spovedește ce alte păcate de moarte sau mai mici a comis. De exemplu, dacă a blasfemiat pe Domnul, sau pe Sfinți, sau pe Sacramente, sau a comis vreo altă blasfemie, sau a condamnat pe cineva, sau a blestemat pe cineva, fie viu, fie mort, sau a făcut vrăji, sau a practicat divinația prin fasole și cărbuni aprinși . (Citat de Mazilu 2006 : 398)

De fapt, la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, Antimos din Iberia a dus o adevărată cruciadă împotriva diferitelor forme de vrăjitorie, dintr-un interes profund pentru „fiziologia” și teologia păcatului și pentru modurile multiple în care aceasta se manifesta în viața credincioșilor: „A doua se referă la persoanele care se ocupă de ghicit, fac vrăji și farmece magice, observă cărbuni aprinși , deblochează și deblochează norocul, interpretează cuțitele și trag la sorți, nu împrumută bani la începutul lunii și nu aprind focul pentru câteva zile, cred în cântatul cocoșilor și practică tot felul de vrăjitorii.” (Citat de Mazilu 2008 : 321).

Antimos a fost autorul unui număr mare de predici care i-au adus o binemeritată celebritate ca teolog și retor. Predica „Începătură și *învățătură* pentru izovedanie” sugerează ce întrebări ar trebui să și le pună duhovnicul. Structura sa complexă, ramificată, arată că principalul remediu pentru creștinul care dorea să se pocăiască nu putea fi decât spovedania sinceră și practicarea virtuților recomandate de Biserică. În textul menționat anterior,

Antihmul detalia multiplele forme de păcat cu pedepsele canonice corespunzătoare , dar îi îndemna pe duhovnici să scurteze perioadele de pocăință ori de câte ori vinovații făceau o faptă bună (caritate) sau își îndeplineau cu asiduitate penitența. În prescripțiile lui Antihmul avem un exemplu de anumită toleranță manifestată de Biserica Ortodoxă față de păcate, ceea ce explică parțial de ce vrăjitoarele erau obligate să îndeplinească diverse tipuri de penitență religioasă, în loc să fie arse pe rug. Iată câteva fragmente din predica în cauză, inclusiv referințe la prevederile care reglementau infracțiunile de vrăjitorie:

> Spune-mi, fiule, te închini stelelor? Faci vrăji? Sau ai vărsat ceară sau plumb? Ai adus vrăjitoare în casa ta, ca să te scape de vrăji? Sau faci tu însuți vrăji? Sau le-ai făcut vreodată? Sau ai făcut vrăji ca să faci rău cuiva? Legi vitele în mod magic pentru ca lupii să nu le mănânce sau ai rugat pe alții să facă aceste lucruri? Ai legat vreodată un bărbat de o femeie? Ai vrăjit pe cineva în vreun fel pentru a-l îmbolnăvi ? Porți amulete sau ierburi?
>
> Și dacă se va afla că a făcut aceste lucruri sau că alții i-au făcut acestea, vor primi o penitență de 7 ani, așa cum dictează sfintele canoane. Iar acel vrăjitor care face astfel de lucruri va fi pedepsit ca un ucigaș, adică timp de 20 de ani, așa cum poruncește Vasile cel Mare. […]
>
> Ai adus pe cineva diavolului , sau ai blasfemiat, sau ai jurat pe legea sfântă? sau pe credință? sau pe altceva? sau ai anatematizat un om? […] (Antim Ivireanu 1915 : 227).
>
> De asemenea, să le întrebați pe femei dacă poartă ierburi sau dacă au băut ierburi pentru a evita să aibă copii, iar dacă se va descoperi că au făcut așa ceva, vor fi condamnate ca niște ucigașe. Și dacă pierd sarcina din vreun motiv, nu vor primi împărtășania timp de un an. Iar femeia care poartă ierburi sau vrea să le poarte, să le lepede. Și dacă face vrăji ca să știe ce copil va avea sau să ghicească alte lucruri, nu va primi împărtășania timp de șase ani. De asemenea, vor fi întrebate despre toate păcatele de care se fac vinovate, la fel ca bărbații; și în toți anii în care sunt în penitență, nu li se va permite să frământe prosfora. (Antim Ivireanu 1915 : 229)

Mitropoliții, care se aflau în vârful ierarhiei bisericești, așa cum *voievodul* se afla în vârful piramidei politice, au trimis circulare bisericești și juridice protopopilor și preoților pe tot parcursul secolului al XVIII-lea. În 1762, mitropolitul Grigorie de Ungrovlahia (Țara Românească) i-a scris protopopului Tudor al comitatului Muscel, amintindu-i de păcatele și crimele pe care trebuia să le pedepsească. „Vrăjitoarele" erau plasate în această directivă printre cei care comiteau infracțiuni sexuale: documentul ne amintește în ce moment Biserica încerca să controleze și să reglementeze viața sexuală a credincioșilor (Vintilă-Ghițulescu 2013). Asocierea dintre desfrânare și vrăjitorie era destul de frecventă în secțiunile codurilor de legi și în anumite reprezentări ale Apocalipsei, după cum se vede mai jos:

> Să fie cercetați pentru desfrânare și curvie și amestec de sânge, între frate și soră, între verișoare sau între naș și nașă; dacă comit curvie; fecioare și văduve, dacă sunt însărcinate; cei care răpesc fete cu forța și cei care au concubine și trăiesc împreună în păcat, și cei care sunt la a patra nuntă, și cei care se vor căsători cu astfel de oameni, cu preoții sau nașii lor; proxeneți sau proxenețe, sau vrăjitoare și împărțitori de femei. (Citat de Mazilu 2006 : 370)

Acest tip de poruncă mitropolitană către protopopi a persistat până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, la începutul modernității . Membrii clerului ortodox român erau chemați constant să apere bunele moravuri, pe care nu le respectau întotdeauna cu scrupulozitate. Două circulare, din 1782 și 1783, emise în Țara Românească , le cerea protopopilor din comitate să investigheze comportamentele imorale, să ia măsuri în conformitate cu instrucțiunile primite de la Mitropolie și să pedepsească femeile cu „închisoare pentru femei" și bărbații cu „închisoare publică". În cazurile neclare, protopopii erau rugați să trimită dosarele Mitropoliei, care urma să-i judece pe vinovați conform pravilei . Apoi, după sentință, fiecare vinovat era obligat să plătească 2 taleri drept taxă pentru „osteneala" judecătorului, dar nu mai mult. Tipurile de păcate sunt destul de similare în cele două circulare, iar vrăjitoria se numără, desigur, printre ele: „curva, răpirea fetelor, amestecul sângelui, a patra nuntă, vrăjirea, conflictele și cazurile în care bărbații nu se culcă cu soțiile lor" (Urechia 1891 : 265, 369).

Primii pași către o justiție modernă au fost făcuți în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în special în timpul domniei principelui Alexandru Ipsilanti, care a luat ample măsuri judiciare (Vintilă-Ghițulescu 2019 : 6, 23): instanțele judecătorești au fost reorganizate, protocoalele proceselor au devenit obligatorii, moralitatea judecătorilor a fost pusă sub semnul întrebării și au fost adoptate coduri de legi moderne.

Un jurist excepțional, a cărui operă merită menționată aici, este grecul Michael Photeinopoulos, cunoscut în limba românească sub numele de Mihail Fotino. A trăit în Țara Românească o perioadă destul de lungă, servind ca judecător și *ispravnic* [prefect] al comitatului Dâmbovița . Photeinopoulos a scris o lucrare în limba greacă, *Nomikon Procheiron* , în care a compilat numeroase surse de legislație civilă și religioasă bizantină, dar face referire și la legile cutumiare. Lucrarea este cunoscută în mai multe variante succesive (1765, 1766, 1777) și în cel puțin unsprezece copii manuscrise, fiind tipărită abia în secolul al XIX-lea (Berechet 1933 : 201–208; Georgescu și Popescu-Mihuț 1989 : 11–89; Livadă-Cadeschi și Vlad 2004 : 148–150). Autorul abordează vrăjitoria în două paragrafe diferite ale lucrării sale.

Este surprinzător modul în care Photeinopoulos tratează vrăjitoria în a doua parte a manualului său juridic, care tratează în special dreptul penal. În secțiunea nr. 57 [466], intitulată *Περί μάγων και φαρμακείων* (*Despre magicieni și fermecători*), există diferențe în ceea ce privește importanța vrăjitorilor. Cei neînsemnați primesc pedepse mai mici (bătaie , alungare, exil), în funcție de infracțiunile specifice pe care le comit. Impunerea pedepsei cu moartea, absentă din vechile coduri juridice și prezentă aici, este destul de bizară. Moartea este cerută pentru cei care se dedau la vrăjitorii periculoase, satanice: „Cel care invocă un demon pentru răul oamenilor, să fie pedepsit cu moartea." Aceeași pedeapsă se aplică și cuiva care ucide o persoană prin „farmece" (Photeinopoulos, în Zepos et al. 1982 : 256). În ceea ce privește vrăjitoria sub aspectul său penal/criminal, Photeinopoulos și-a bazat abordarea, printre altele, pe prescripțiile formulate în compilațiile juridice ale împăratului Leon al VI-lea cel Înțelept (886–912).

În a treia parte a *Nomikon Procheiron* , care reunește prescripții de drept bisericesc, vrăjitoria este din nou menționată în secțiunea nr. 26 [650] (Photeinopoulos, în Zepos et al. 1982 : 349–350). Aici, Photeinopoulos face referire la Canonul XXXVI din Laodiceea (aproximativ 363 d.Hr.), care îi respinge în mod explicit din corpul Bisericii pe cei care poartă amulete și interzice clericilor și preoților să devină vrăjitori, descântători, matematicieni [ghicitori] sau astrologi și

să facă amulete. Pe lângă aceste prescripții antice, Photeinopoulos citează comentariile unui mare canonist bizantin, Teodor al IV-lea, Patriarhul Antiohiei (d. 1199), cunoscut și sub numele de Balsamon. Definiția practicilor magice oferită de Balsamon este centrată în jurul ideii unui compromis făcut de om cu forțele întunericului: „Vrăjitorii sunt cei care vin la Satana din diverse motive" (Photeinopoulos, în Zepos et al. 1982 : 350).

Pravilniceasca condică [Registrul Legilor] a fost promulgată în timpul domniei lui Ipsilanti în 1780, dar a fost gata ca primă schiță în 1775. Accentul a fost pus pe elemente de drept civil și comercial: zestrea, moștenirea , testamentele, împrumuturile, garanțiile, dobânzile, stabilirea hotarelor, relațiile dintre „bărbat și soția sa" și relațiile dintre părinți și copii. Mai mult, multe elemente procedurale au fost descrise în detaliu în lucrarea lui Ipsilanti. *Condica* : jurăminte și martori, momentul potrivit pentru „orice plângere" și zilele în care nu se puteau ține procese (*Pravilnicească condică* 1841). Un tratat cunoscut sub numele de *Micul Cod Penal* , finalizat în 1783, este echivalentul penal al *Pravilnicești condiționale* . Deși nu a fost publicată în secolul al XVIII-lea, a fost utilizată în practica judiciară prin copii manuscrise. S-a inspirat, cel puțin parțial, din opera lui Photeinopoulos, dar și din *Îndreptarea legii* și din practica judiciară. Pedeapsa cu moartea este prevăzută pentru cei care folosesc vrăji pentru clasele superioare și pentru cei care invocă diavolul (Livadă-Cadeschi și Vlad 2004 : 149).

Un cod mai modern a fost *Legiuirea Caragea* , din 1818, publicată sub patronajul lui Răducanu Clinceanu, Dumitrache Topliceanu și, mai ales, al medicului Constantin Caracaș (1773–1828). Acesta din urmă a fost un puternic agent al emancipării și iluminismului în Țara Românească . *Codul Caradja* este împărțit în șase părți. Primele patru se referă la chestiuni de drept civil, a cincea este dedicată dreptului penal („pentru răufăcători": ucigași, tâlhari, hoți, ticăloși mincinoși, falsificatori, martori înșelători, delatori și acuzatori, „șlefuitori de bani", ticăloși, adulterini și corupători), iar a șasea parte reglementează aspectele procedurale (Stoenescu 1905). Influența Codului *Caradja* a fost semnificativă, mai ales având în vedere că acesta a fost abrogat abia în timpul domniei lui Al. I. Cuza , odată cu adoptarea codurilor civile și penale moderne. Legislația paralelă din Moldova , și anume *Codul Calimach* , cunoscut și sub numele de *Condica Țivilă* a Principatului Moldovei, a fost promulgat în 1817 și a favorizat un sentiment de modernizare. La fel ca și *Codul Caradja* , *Codul Callimachi* a rămas în uz în deceniile următoare, devenind învechit abia după Unirea Principatelor Române din 1859. Faptul că a fost tradus din greacă în românește și revizuit în 1833 i-a asigurat supraviețuirea (*Codul Calimach)* 1958 : 5).

Regulamentele organice din 1831–1832, impuse de autoritățile imperiale ruse responsabile de Țara Românească și Moldova , au făcut pași remarcabili către modernizarea legislației și a societății. Chiar și cu o examinare superficială a statutelor, este ușor de observat că s-a pus un mare accent pe profesii și activități bine reglementate, cum ar fi cele de „medic", „chirurg", „moașă" și „farmacist". Acest lucru arată că aceste figuri – clar distincte unele de altele – deveniseră personaje cheie ale modernizării, în detrimentul vrăjitoarelor și vrăjitorilor . Înainte de domnia lui Cuza , a existat o altă serie de legi adoptate în timpul domniei lui Barbu Dimitrie Știrbey. *Condica criminalică* [Codul penal] a fost adoptată în 1853 și a reprezentat o lege penală dezvoltată și modernizată în continuare.

Vrăjitoria, considerată o infracțiune cât se poate de reală în vechile coduri de drept din vremea lui Matei Basarab și Vasile Lupu , în secolul al XVII-lea, în circularele și predicile lui

Antim al Iberiei, la începutul secolului al XVIII-lea, sau chiar în codurile din 1765 și 1783, și-a pierdut semnificația juridică în secolul al XIX-lea. Considerată mult timp o practică religioasă opusă devoțiunii creștine, vrăjitoria nu și-a mai găsit locul în *Regulamentul organic* și *Condica criminalică* . Și totuși, unii oameni au continuat să creadă în magie și să o practice, așa că acțiunile lor trebuiau cumva încadrate din punct de vedere legislativ. Dacă vrăjitoria implica înșelăciune, otrăvire și furt, acestea erau fapte rele care puteau fi dovedite și, prin urmare, intrau sub incidența prevederilor noii legi penale. Existau încă prescripții legale pentru vătămări corporale și înșelăciune, iar judecătorii foloseau aceste reglementări. Schimbările legislative și de mentalitate care au avut loc în ultimele două decenii ale secolului al XVIII-lea, până la domnia domnitorului Cuza (1859–1866), mărturisesc o evaluare diferită a riscului reprezentat de vrăjitoare și vrăjitori. Aceste figuri nu mai erau percepute ca punând în pericol coeziunea comunității creștine și a cultului religios, adevărurile credinței și puritatea sufletului, deoarece puterea lor nu mai era considerată reală. Ele puteau dăuna în mod grav minților și trupurilor care se lăsau înșelate de superstiții , iluzii și idei false.

Confruntată cu secularizarea treptată a societății și cu modernizarea accelerată, Biserica a simțit nevoia – în vârful ierarhiei, desigur, dar și la baza piramidei ecleziastice – să reacționeze, și a făcut-o pe mai multe niveluri. Vom comenta pe scurt un aspect major al acestei reacții. Biserica Ortodoxă dorea să-și afirme autonomia, puterea și, mai ales, autarhia. Reprezenta un univers autosuficient, cu reguli specifice de funcționare și legi proprii, un univers pe care statul român modern emergent nu trebuia și nu putea să-l controleze. Zorii modernității au coincis și cu o activitate intensă de reglementare a aspectelor dreptului canonic. Circularele erau trimise în mod regulat de către clerul superior protopopilor și chiar preoților sătești , ca parte a campaniilor de curățire morală și vindecare spirituală ale Bisericii. Toată această activitate tindea spre reconfigurarea autorității sociale a Bisericii și a dreptului acesteia de a judeca imparțial și cu sensibilitate în orice chestiune legată, chiar și în cea mai mică măsură, de viața spirituală.

Aceste fenomene nu au fost specifice doar spațiului cultural românesc; dimpotrivă. De exemplu, în lumea ortodoxă greacă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ieromonahul Agapie și Sfântul Nicodim Athonitul au elaborat o vastă și cuprinzătoare colecție de canoane și legi, tipărită la Leipzig în 1800, intitulată *Cârma* sau *Pedalionul* . Patru ediții au fost publicate în limba greacă în secolul al XIX-lea. Nu întâmplător, această compilație de drept canonic a devenit una dintre cele mai influente scrieri din lumea ortodoxă, rămânând în uz până în zilele noastre. *Pedalionul* reunește canoanele Sfinților Apostoli, ale Sinoadelor Ecumenice și ale Părinților Bisericii, însoțite de o serie de comentarii juridice formulate de canoniști bizantini ai secolului al XII-lea, precum Ioan Zonaras (1074–1130), Alexios Aristenos și Balsamon, și completate de unele comentarii ale editorilor. Conținutul cărții este bine structurat, iar referințele precise facilitează identificarea prevederilor legale pentru fiecare păcat în parte, precum și consultarea tuturor paragrafelor din *Pedalion* referitoare la aceeași temă. Lucrarea a fost publicată în limba română în 1844, în tipografia Mănăstirii Neamț. Traducerea a fost realizată după o ediție greacă din 1841 de Veniamin Costachi, mitropolitul Moldovei .

Spre deosebire de legile seculare din aceeași perioadă, vrăjitoria este omniprezentă în *Pedalion* și ocupă paragrafe întregi legate între ele prin referințe precise. Această legislație privind vrăjitoria merită studiată îndeaproape, deoarece *Pedalionul* adună toate prevederile

dreptului canonic ortodox privind infracțiunile legate de magie. Ne vom concentra asupra *Canonului 61* din prescripțiile Sinodului Ecumenic al VI-lea, pentru a aprecia mai bine abordarea sa complexă a vrăjitoriei și discursul său savuros. Vom însoți canonul cu un fragment din „interpretarea" sa privind clericii. Următoarea este o prezentare sintetică a pedepselor care erau prescrise pentru vrăjitorie de către comunitățile ortodoxe; citățm din traducerea disponibilă în limba engleză:

> Canon LXI
>
> Cei care consultă ghicitori sau așa-numiții „hecatontarhi" sau alți ghicitori de acest fel în speranța de a afla de la ei orice li s-ar putea revela, în conformitate cu ceea ce Părinții au decis anterior cu privire la ei, să se pedepsească cu canonul de șase ani. Aceeași pedeapsă ar trebui aplicată și celor care duc urși după ei sau alte animale similare, în scopul jucăriei și vătămării celor mai simpli și care spun viitorul, soarta, genealogia și alte lucruri de acest fel populației, în conformitate cu înșelăciunile amăgirii. Cât despre cei care sunt numiți vânători de nori, vrăjitori, amuletici și ghicitori, dacă persistă în aceste profesii și refuză să-și schimbe ocupația și să evite aceste practici ruinoase și „șmecherii" grecești, decretăm ca ei să fie dați afară cu totul din Biserică, în conformitate cu ceea ce prescriu și canoanele sacre.
>
> Interpretare
>
> [...] Trebuie să observăm însă că pedeapsa prevăzută de prezentul Canon este prevăzută doar pentru laici, atât pentru cei care săvârșesc lucrări diabolice și magie pe care le-am enumerat mai sus, cât și pentru cei care le consultă. Căci orice cleric și persoană aflată în hirotonii sfinte care ar face astfel de lucruri ar fi cu siguranță destituiți din funcție, potrivit lui Balsamon și Zonaras, fără greșeală. (The Rudder 1957 : 357–358)

* * *

Spre deosebire de cele două Principate Române, Transilvania se baza pe un sistem juridic de inspirație occidentală, inclusiv pentru a-i trata pe cei care se ocupau de magie (Balaș 2000). Trebuie observat că o consecință a multiculturalismului în Transilvania (având în vedere prezența unor comunități puternice germane , maghiare , române, armene și rome) a fost multiplicarea unor obiceiuri și legislații specifice, fie scrise, fie orale. Fiecare comunitate etnică sau religioasă și fiecare district avea propriile obiceiuri, tradiții juridice și modalități distincte de a trata ceea ce era considerat imoral sau ilegal, așa cum au remarcat străinii care au călătorit în Transilvania . Edmund Chishull (1671–1733), cleric, epigrafist și anticar englez, care a servit ca secretar al ambasadorului Paget în timpul călătoriilor sale prin Transilvania și la curtea lui Constantin Brâncoveanu din Țara Românească , a susținut că: „Întrucât locurile ignorante au fost întotdeauna considerate cele mai expuse vrăjitoriei, acest lucru se potrivește foarte bine statului Transilvaniei ; unde fiecare district mărunt este sediul propriei instanțe judecătorești, iar puterea asupra vieții și a morții este, prin urmare, deținută de persoane analfabete și superstițioase " (Chishull 1747 : 105).

Diluarea puterii juridice între mai multe autorități, combinată cu fragmentarea instituțională, ar fi putut fi în beneficiul vrăjitoarelor din Moldova sau Țara Românească , dar le-a fost fatală în Transilvania , unde instituțiile bisericești și laice erau caracterizate de o

stabilitate mai mare. Fragmentarea sistemului juridic și faptul că fiecare comunitate sau „fiecare district mărunt" era guvernat de propriile legi au dus la intensificarea persecuțiilor. În Occident, acest lucru a fost vizibil în Elveția , o țară în care judecătorii erau inflexibili, iar execuțiile se practicau la scară largă, și în teritoriile fragmentate ale Sfântului Imperiu Roman (Bechtel 2000 : 647–655). Pe de altă parte, înainte de realizarea completă a centralizării statului în formele moderne, sacrificiul țapilor ispășitori ar fi putut fi perceput ca necesar în anumite circumstanțe, marcate de anxietăți și conflicte sociale.

Chestiunea vrăjitoriei a fost discutată în Dieta [Parlamentul] Transilvaniei în februarie 1614, mai 1619 și octombrie 1685 (Solcan 2019 : 28–29). Rezoluțiile Dietei subliniau că, din moment ce numărul vrăjitoarelor crescuse prea mult (un argument folosit și, de exemplu, în lucrarea lui Pierre de Lancre) *Despre Inconstanța vrăjitoarelor* , în 1612), acestea ar trebui tratate fără milă, iar pedeapsa lor nu ar trebui comutată într-o amendă.

Încadrarea juridică a persecuțiilor vrăjitoriei a fost supusă unei analize amănunțite de către Péter Tóth G., într-o carte academică scrisă în limba maghiară (Tóth G., 2020 : 130–397) și într-o lucrare privind decriminalizarea activităților magice în Ungaria și Transilvania pe parcursul unui secol, 1740–1848 (Péter Tóth G., 2017 : 291–317). Péter Tóth G. subliniază specificațiile Transilvaniei în cadrul general al legislației maghiare (Péter Tóth G., 2017 : 293–294, 295, 302). Existau două coduri de legi „generale", *Tripartitum* (Viena, 1517), compilat de Istvan Werbőczi și folosit în toată Ungaria , și *Approbatae Constitutiones* (1653), specifică Transilvaniei (Péter Tóth G., 2017 : 293–294). În aceste coduri, unele prevederi puteau fi folosite în procesele de vrăjitorie, fiind incluse printre sau subsumate altor infracțiuni religioase sau civile (hoție, înșelăciune, desfrânare). Din *Tripartitum*, în procesele vrăjitoarelor judecătorii au citat cel mai des următoarele secțiuni (Péter Tóth G., 2017 : 314): *Decretum Tripartitum Pars 1-a Titulum 15* , *Pars 3., Titulum 32* , dar au existat și multe referiri la *Approbatae* (Partis 36; Partis.3, Artulu). 47, art. 18 și 21, Titlul 1, art.

Un caz foarte interesant din punct de vedere al legilor invocate atât de apărători, cât și de acuzatori a avut loc în regiunea numită Aranyosszék, locuită de secui și români. Anișca , o femeie săracă, cerșetoare (poate româncă) din Plăiești/Kövend, a fost acuzată în 1792 de către numitul Tamás Bardutz de mai multe infracțiuni: furt, desfrânare și vrăjitorie. Conform mărturiilor din proces, i s-au atribuit mai multe puteri : puterea ierburilor, puterea de a îmbolnăvi și forme de magie care implicau nuditate rituală . Remarcabil în acest caz, presupusa vrăjitoare a avut un avocat al apărării profund impregnat de spiritul iluminismului , Alexandru Tar. Acesta cunoștea perfect dreptul transilvănean și a construit o pledoarie în care argumente solide au fost combinate cu ironii împotriva acuzațiilor nefondate referitoare la Anișca , că fuma, că culegea ierburi, că postea sau că era văzută goală: „Cerșetoarea nu are nimic, îi este ușor să umble goală." Conform lui Tar, nu există o legătură suficientă între aceste lucruri și o presupusă practică a vrăjitoriei, în care nu crede cu adevărat, fiind perfect sceptic. Cât despre furt sau desfrâu, avocatul subliniază că, potrivit Tripartitumului *și* Approbatae *,* ar fi nevoie de dovezi mai multe și mai solide pentru a o condamna pe Anișca . La această pledoarie strălucită, acuzatorul Joseph Ferentzi de Csík St. Imre a răspuns că, de fapt, acuzațiile erau întemeiate, insistând destul de mult asupra problemei vrăjitoriei. Desigur, magia și vrăjitoria nu sunt menționate explicit în *Tripartitum* și *Approbatae* , dar aceasta nu este o dovadă că ele nu există: „Acesta este, pe scurt, argumentul său [al lui Tar]: nu există nicio amintire a vrăjitoriei sau a

vrăjitoriei în *Tripartitum* , nu există nicio amintire în *Approbatae* și *Compillatae* , deci nu există nici vrăjitorie, nici vrăjitorie în această lume și nu poate exista." Cu toate acestea, pe lângă aceste legi scrise, există legi cutumiare care sancționează existența magiei și a vrăjitoriei. În Sfânta Scriptură, vrăjitoria ocupă un loc proeminent (textele obișnuite sunt citate în acest sens), ceea ce le conferă forță de lege: „Legea omului are putere numai în măsura în care nu se îndepărtează de legile lui Dumnezeu. Prin urmare, legea omului trebuie să provină din legea lui Dumnezeu. [...] În toate cele pentru care nu există o lege clară în *Decretum Tripartitum* , suntem instruiți în legea lui Dumnezeu." După aceste artificii argumentative, acuzatorul a făcut o distincție între *magia naturalis* și *magia daemonica* , arătând că — potrivit lui — toată magia acuzatei era demonică și că aceasta trebuia pedepsită în consecință (Kiss și Pál-Antal 2002 : 445–458). Procesul lui Anișca arată că existau două forme posibile de utilizare și manipulare a codurilor de legi tipărite valabile în Transilvania , dar și că pe lângă acestea existau suficiente texte și obiceiuri care permiteau condamnarea cuiva atunci când acesta trebuia să practice vrăjitoria.

Péter Tóth G. subliniază, de asemenea, rolul important jucat de *Praxis criminalis* în Ungaria și Transilvania . *Praxis criminalis* , un cod penal folosit în Austria Inferioară și redactat în 1635, este „asociat cu numele lui Benedikt Carpzov , dar introdus de arhiepiscopul de Esztergom, Leopold Kollonitsch " (Péter Tóth G., 2017 : 293–294) și conține informații din lucrările altor demonologi în afară de Carpzov . *Praxis criminalis* a fost folosită în procesele de vrăjitorie și vrăjitorie maghiare „până în 1765" (Péter Tóth G., 2017 : 294). În acest cod de legi, dar și în interpretarea liberă a altor coduri de către mai mulți judecători, blasfemiatorii, cei care păcătuiau împotriva lui Dumnezeu și practicanții vrăjitoriei și vrăjitoriei erau pedepsiți cu moartea, „iar acest lucru se aplica tuturor instanțelor juridice privilegiate (care țineau o instanță de sânge)" (Péter Tóth G., 2017 : 294).

Legislația „internă" a comunităților săsești privind vrăjitoarele nu era nici foarte dură, nici foarte specifică. Multă vreme, înainte de elaborarea unor statute locale pentru nevoile specifice ale sașilor transilvăneni, aceștia se conformau codurilor legale de origine austriacă. *Compendium iuris civilis in usum civitatum ac sedium Saxonicarum in Transylvania collectum* (1544), primul cod juridic saxon, redactat de luteranul Johannes Honterus din Brașov /Kronstadt/Brassó , nici măcar nu menționa vrăjitoria. Cu toate acestea, patru decenii mai târziu, lucrarea lui Matthias Fronius, *Statuta iuris municipalium Saxonum in Transylvania* (1583–1584, publicată ca ediție bilingvă latino-germană), făcea referire la prepararea „filtrelor", termen care desemna atât băuturile fermecate pentru avort, cât și băuturile otrăvite în general. Dacă aceste amestecuri își atingeau scopul, prevedea codul, pedeapsa era moartea, iar dacă nu, amenda și confiscarea averii și a pământului. Trei fenomene convergente au complicat însă situația vrăjitoarelor în regiunile săsești: adoptarea luteranismului în prima jumătate a secolului al XVI-lea, întrucât Luther cerea exterminarea vrăjitoarelor și alungarea nemiloasă a diavolului , posibilitatea ca magistrații fiecărui oraș să judece și să pronunțe sentințe în afara codurilor general aplicabile și, mai presus de toate, discursul juridic ostil împrumutat din lumea culturală germană căreia îi aparțineau sașii transilvăneni.

Secțiunea 44 din codul de procedură imperial german — numit *Carolina* , după împăratul Carol I, și promulgat în 1532 — se concentra pe vrăjitorie și prevedea că suspecții ar trebui aduși în fața justiției în câteva cazuri specifice: când vrăjitorul își învăța meșteșugul pe alții;

când arunca vrăji pentru a face rău altora; când participa la întâlniri secrete sau când își dobândise o reputație pentru ceea ce făcea (*der Zauberey halber beruchtig ist*). Ultimul principiu lăsa loc pentru denunțuri, abuzuri, răzbunare și arbitrariu, încurajând persecuții la scară largă. Mai mult, în unele teritorii vorbitoare de limbă germană, vrăjitoria era declarată o „crimă excepțională" (*crimen exceptum*). Bineînțeles, acest lucru nu a îmbunătățit situația vrăjitoarelor (Dillinger 2009 : 3–4, 106–107, 117–119, 131–134, 167–168, 172–174; Bechtel 2000 : 406–407).

Péter Tóth G. vorbește și despre faptul că, în practică, judecătorii transilvăneni aveau libertatea de a defini drept infracțiuni anumite acțiuni descrise vag în codurile de legi, așa cum s-a observat în procesul Anișca din 1792. Savantul maghiar sistematizează jurisdicțiile care funcționau în Ungaria și Transilvania, prezentând un fel de model piramidal cu trei niveluri. Stările se aflau în vârful ierarhiei judiciare. La baza ierarhiei se aflau „instanțele disciplinare ale (1) orașelor de târg privilegiate și (2) autorităților bisericești". În zona intermediară se aflau: „(3) instanțele moșierești care exercitau jurisdicție seniorială, (4) comitatele nobiliare (*Comitatsgericht* / Ungaria- *Kreisgericht* / Transilvania), (5) teritoriile privilegiate și instanțele (6) orașelor regale libere și orașelor miniere". Toate autoritățile stărilor erau controlate de monarh, diferit în Transilvania (prin *Gubernium*) față de Ungaria (prin *Consilium Regium Locumtenentiale Hungaricum*) (Péter Tóth G., 2017 : 294–296).

În această rețea complexă de sisteme juridice și jurisdicții, poziția comunității românești din Transilvania era mai delicată decât cea a celorlalte grupuri etnice. În chestiuni pur religioase, românii erau judecați și pedepsiți de clerul lor ortodox și respectau coduri de legi tipărite local (*Coresi Cod*) sau care au fost importate din provinciile Țara Românească și Moldova . După cum se vede mai sus, o ediție a *Codul Govora* a fost tipărit pentru Transilvania , purtând semnătura mitropolitului Ghenadie, și trebuie menționat că *Îndreptarea legii* a fost codul oficial al Bisericii Române și a rămas reperul legislativ fundamental și pentru uniați sau greco-catolici (Floca 1969 : 146–148, 151). Se cunosc peste 100 de exemplare ale *Îndreptării legii* cu circulație în toată Transilvania (Dudaș 1987 : 163–167).

În epoca Principatului Transilvaniei (1541–1699), dar și mai târziu, autoritățile au încercat să reglementeze viața religioasă a românilor conform anumitor principii de igienă socială. Un sinod ortodox ținut la Alba Iulia /Weißenburg/Gyulafehérvár în 1675, sub influențe calviniste, cu prezența tuturor protopopilor români și sub președinția episcopului Sava, a recunoscut obligația clerului de a colabora cu justiția seculară a Principatului, promițând „să le arate prefecților" bărbații sau femeile care aprindeau focul în curte în Joia Mare sau în timpul Bunei Vestiri, care puneau masa și aruncau apă pe pajiște, pentru ca morții să mănânce și să bea, precum și pe cei care „făceau vrăji" în timpul „ospețelor diavolești", marțea și miercurea. Același sinod a decretat ca preoții să fie numiți de episcop la recomandarea protopopului. Se specifica, de asemenea, că un preot „care umblă beat prin piață și se duce la cârciumă, iar cel care se face bufon sau vrăjitor va fi detronat" și că nu trebuie să permită binecuvântarea vitelor sau purtarea Paștelui în afara bisericii de către laici, nici să tolereze comportamentul necorespunzător al oamenilor la înmormântări sau dansul horei *în* timpul orelor de slujbă și rugăciune. Cea mai importantă decizie a acestui sinod rămâne însă aceea de a folosi limba românească în serviciul divin, în locul limbii slave vechi (Cipariu 1855 : 146–147). Întrucât toți protopopii au fost prezenți, putem fi siguri că deciziile sinodului, inclusiv cele legate de

vrăjitorie și alte credințe populare , au ajuns la întreaga populație românească din Principatul Transilvaniei.

Campanii de combatere a vrăjitoriei, comandate de cele mai înalte autorități religioase, au fost purtate din când în când printre românii transilvăneni. De exemplu, în timpul vizitei sale canonice la Șchei, cartierul românesc din Brașov / Kronstadt / Brassó, în 1735, episcopul sârb Nicanor Meletievici de Krušedol a vorbit despre prezența „farmecelor, vrăjilor, legăturilor malefice, pe care înțeleg că le pot găsi aici" și a sugerat că ar trebui luate măsuri religioase: „și cei care vor persista în acest fel de meșteșug diavolesc vor fi blestemați și anatemizați" (citit de Nicoară 2001 : 124).

În ceea ce-i privește pe greco-catolici, este adevărat că unele texte emblematice de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, influențate de raționalismul religios, au emanat din mediile lor culturale, chiar dacă pe la mijlocul secolului existau încă urme ale unei mentalități care considera vrăjitoria o crimă religioasă și cerea pedepsirea ei sau cel puțin dezavuarea ei de către credincioși. În *Păstoricească datorie* , 1759, Petru Pavel Aron , episcop al Bisericii Uniate (1752–1764), menționa o lungă listă de erori pedepsibile comise de „creștini" care erau „ademeniți de Satana", cu „meșteșugul" său demonic. Printre aceste erori, practicile magice și credințele populare magice ocupau un loc proeminent: „ Preoții vor avea grijă să îndemne poporul să se ferească de tot felul de fărădelegi, vrăjitorii, incantațiile, vrăjile; turnarea cerii, amuletele, adunarea farmecelor; [...] colindele scârțâitoare în ajunul Crăciunului [...] și plugul negru în vremea ciumei [...]" (Aron 2018 : 588).

În problemele vieții civile, episcopii, clerul și ceilalți lideri ai comunităților românești trebuiau să se asigure că prevederile pravile *și* ale dreptului cutumiar religios erau în concordanță cu prevederile celorlalte legislații transilvane în vigoare la acea vreme (*Tripartitum* , *Approbatae Constitutiones*). Când vrăjitoarele române erau aduse în fața justiției civile, erau invocate prescripțiile legislative obișnuite: cele ale *Tripartitumului* , în comitatul Crasna /Kraszna pentru Ileana Baba (1739–1742), Nedea Lupancza (1740), Simina Ghețui (1741), Neaga Ilieș (1750) (Kiss și Pál-Antal 2002 : 198–214; 223; 224–225; 235), sau cele ale *Approbatae* , în procesul Floarea Truța (1728–1730) (Kiss și Pál-Antal 2002 : 296–298), dar poate că aceste femei au fost mai întâi persecutate/urmărite penal în cadrul comunității lor etnice de origine, întrucât acuzațiile de vrăjitorie aveau întotdeauna o bază comunitară solidă.

***

În urma acestei scurte treceri în revistă a legislației românești și transilvănene privind vrăjitoria, trebuie să subliniem câteva puncte cheie într-o concluzie provizorie. Fiecare dintre motivațiile individuale ale celor care apelau la practicanții magiei trebuie examinată, pe rând. De asemenea, trebuie evidențiate trăsăturile „socio-profesionale" atribuite vrăjitorilor și pedepsele cu care erau amenințate cele două categorii menționate anterior (consumatorii și producătorii). Codurile de legi românești și celelalte documente de natură cvasi-juridică arată că existau două motive principale pentru care oamenii recurgeau la magie: pe de o parte, dorința de a cunoaște necunoscutul (destinul sau viitorul propriu, locația lucrurilor pierdute, locul în care erau îngropate comorile, sexul copiilor înainte de naștere); și, pe de altă parte, dorința de a face rău prin mijloace supranaturale.

Care era profilul general al practicanților magiei, așa cum reiese din textele citate și analizate în acest capitol? Care erau trăsăturile comune și diferențele, în comparație cu profilul pus în circulație de cultura occidentală modernă timpurie? Prima trăsătură care a individualizat profilul elaborat și diseminat de textele juridice românești a fost diabolismul său destul de atenuat. Îi lipseau ideile centrale despre Sabat și pact cu diavolul. , chiar dacă și românii medievali credeau că vrăjitoria putea fi practicată doar cu ajutorul Celui Rău. A doua trăsătură distinctivă a acestui profil era că nu punea un accent atât de puternic pe femei ca în Occident (de exemplu *Malleus Maleficarum*). Magia era practicată și de bărbați și chiar de preoți (*Codul Coresi* , *Codul de legi care guvernează faptele oamenilor și toate păcatele și erorile lor* , *Codul Govora*). Exista, totuși, ideea că femeile erau mai predispuse să se angajeze în practici magice, mai ales când acestea erau foarte specifice, cum ar fi avortul prin utilizarea de „ierbe" (pe care *Govora le-a descris ca fiind* Un singur cod de legi a arătat poziții misogine mai puternice, și anume *O carte românească de învățătură* , în care „fetele" erau considerate principalele vinovate pentru „farmecele" care vizau „vătămarea" bărbaților.

O paranteză este necesară aici pentru a sublinia pe scurt câteva aspecte ale misoginismului din cultura românească veche (Jianu 2003 : 186–189), pentru a înțelege mai bine de ce, la fel ca în Europa Occidentală, o femeie care practica vrăjitoria era considerată responsabilă pentru numeroase rele care afectau comunitatea (Quaife 2011 : 79–112). În Evul Mediu românesc și în perioada modernă timpurie, cele două tipuri principale de misoginism , popular și religios, au funcționat în moduri diferite. Primul s-a răspândit prin credințe, proverbe, anecdote și povești, în timp ce cel de-al doilea a fost mai frecvent diseminat prin forme academice, cum ar fi tratatul teologic sau predica .

Este demnă de remarcat ideea populară conform căreia vrăjile erau în principal apanajul femeilor. În interpretarea chestionarelor folclorice ale lui B.P. Hasdeu, Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea au observat că oamenii credeau în existența vrăjitorilor, uneori printre păstori , dar că vrăjitoarele îi depășeau numeric pe bărbații care practicau magia. În general, cea mai răspândită credință era că „doar femeile cred în vrăji" (Mușlea și Bârlea 2010 : 450). Acest lucru va fi ilustrat mai jos prin numeroase documente iconografice. Cât despre proverbe, iată câteva zicători misogine consemnate de Tudor Pamfile (1883–1921), împreună cu povești care le ilustrează, în care femeia este adesea asociată cu diavolul : *Femeia este a diavolului iapă* , *Femeia este goală diavol* , *femeia este mai diabolică decât diavol el însuși* , *femeia judecă diavol și îl găsește îndatorat ei* , *Femeia poate face chiar și diavol vârsta* (Pamfile 2001 : 98, 103–134).

Misoginia populară era exprimată cel mai hilar în manuale, care abundau în ironii. Câteva fraze care merită ținute minte se găsesc în *Povestea despre Sindipa filozoful și despre discipolul său* , o carte de pilde transcrisă de Costea, un învățător din Șcheii Brașovului , în 1703: „O, împărate, am auzit că multe sunt preocupările diavolești ale femeilor și că tot ce este rău vine de la femei"; „Deci să știi, o, Împărate, că femeile rele și viclene se angajează în multe legăminte și fapte rele și nimeni nu poate spera vreodată să le înțeleagă. Femeile rele sunt ca aspida fermecătoare, pe când femeile bune, care vor câștiga o bună reputație, sunt ca un diamant, chiar dacă toate au o asemănare comună: sunt femei. Așadar, trebuie să te păzești și să te aperi, Împărate, căci meșteșugurile femeilor sunt rele" („Poveste despre Sindipa", 1963 : 362, 375).

Misoginia religioasă își avea rădăcinile în povestea păcatului originar, ca în Occident. Eva era considerată responsabilă pentru Paradisul pierdut și pentru căderea umanității în durere și

tristețe. Cu toate acestea, această idee a fost transmisă de un alt tip de cler. Preoții ortodocși erau căsătoriți, iar femeile le erau cunoscute și apropiate și, din acest motiv, nu proiectau asupra lor toate fanteziile teribile ale unei sexualități reprimate și morbide , așa cum făceau frații lor catolici (Quaife 2011 : 84–89). Această sexualitate teribilă reprimată ar fi putut fi una dintre numeroasele cauze ale fantasmelor vrăjitorești ale demonologilor occidentali, așa cum sugerează Colette Arnould în lucrarea sa *„Histoire de la sorcellerie"* (Arnould 1992). Erotismul și corpul erau mai bine asumate și experimentate la nivel intrapersonal în cadrul ariei culturale ortodoxe, în ciuda numeroaselor paralele cu „creștinismul occidental" privind problema femeilor: „susceptibile la ispitele Diavolului , inerent pofticioase, dăunătoare pentru sufletele masculilor speciei, femeile erau adevărate fiice ale Evei" (Kivelson 2013 : 108, 105–110). Când păcatul originar era interpretat de laici, credincioșii ortodocși din Europa de Est au răspândit idei interesante despre vinovăție . În *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* , de exemplu, Dimitrie Cantemir afirma că Eva nu era mai vinovată decât Adam pentru căderea din Eden: „Când el [Diavolul] a descoperit că femeia poseda aceeași imagine și facultate ca și bărbatul, a concluzionat că, dacă splendoarea imaginii divine era întunecată la femeie, cu siguranță ar fi întunecată și la bărbatul părtaș la păcat" (citit de Mazilu 2006 : 360). În practică însă, lucrurile stăteau diferit față de cum erau descrise în cărți, întrucât principalul principiu călăuzitor era, după toate probabilitățile, o replică din slujba de cununie ortodoxă: „Căci soțul este capul soției sale, așa cum Hristos este capul Bisericii". Din punct de vedere legal, femeile erau adesea plasate într-o situație de inferioritate. Își îndeplineau treburile domestice zilnice și rareori se amestecau în politică . Puteau fi bătute atâta timp cât soții lor nu le făceau rău cu „dușmănie", puteau fi violate, iar dreptatea era încă de partea violatorului dacă acesta „jurase" pe nevinovăția sa sau puteau fi trimise la o mănăstire, iar lista abuzurilor tolerate de o societate persistent misogină putea continua de aici (Mazilu 2006 ; Mazilu 2008). Dar, așa cum a arătat destul de convingător Constanța Vintilă-Ghițulescu pornind de la textele *Reformei Legii* (*Îndreptarea legii 1652)* 1962 : 217, 343), femeile obțineau adesea decizii judiciare mai favorabile decât bărbații pentru una și aceeași infracțiune, deoarece erau considerate mai slabe și mai supuse influențelor și tentațiilor: „Într-un fel sau altul, acest lucru era frecvent menționat de judecătorii care încercau să dea femeilor pedepse mai ușoare." (Vintilă-Ghițulescu 2019 : 24).

În ceea ce privește puterile vrăjitorilor și vrăjitoarelor, lista care ar putea fi extrasă din vechile coduri de legi românești se suprapune perfect cu cele din Europa de Vest sau din Transilvania . Vrăjitorii și vrăjitoarele ucideau bebelușii prin „vrăjitorie", „vraji" sau „ierburi" înainte de concepție sau „în momentul nașterii". *Codul Govora*); au făcut amulete pentru a-și proteja clienții de rău (*Șapte Taine ale Bisericii* , *Reforma Legii*); otrăvit (*O Carte Românească de Învățătură*); a tratat diverse răni și boli , intrând într-un câmp rezervat chirurgilor sau bărbierilor (*O Carte Românească de Învățătură*); a împiedicat o nuntă prin diverse ritualuri de magie erotică (*Șapte Sacramente ale Bisericii* , *Reforma Legii*); practicau magia vremii - așa-numiții vânători de nori sau ghicitori (*Reforma Legii*); și stăpâneau numeroase și diverse forme de divinație, încercând să citească viitorul folosind ceară sau plumb (*Cele șapte sacramente ale Bisericii* , *Reforma legii*) sau consultând stelele pentru a vedea dacă ziua în care s-a născut o persoană a fost „bună" sau „rea" (*Cele șapte sacramente ale Bisericii* , *Reforma legislativă*).

Trebuie menționat că pedeapsa prevăzută pentru practicanții vrăjitoriei, într-un sistem juridic mai puțin dezvoltat decât în Occidentul catolic sau protestant, era una și aceeași în vechile coduri de legi românești: interzicerea Sfintei Împărtășanii timp de 20 de ani, conform *Canonului 65* al lui Vasile cel Mare , întemeietor al regulii monahale ortodoxe și luptător nemilos împotriva arienilor . *Șapte Sacramente ale Bisericii* , *Reforma Legii*). Cât despre pedeapsa pentru consumatorii de „bunuri" legate de vrăjitorie, aceasta varia de la un cod de legi la altul, deși anumite pedepse erau comune tuturor. *Govora Codul* impunea o penitență de cinci ani, *Reforma Legii* una de șase ani (aici, pedeapsa îi privea în mod expres pe cei care „credeau" în vrăjitorie), iar sancționarea însemna cel mai adesea că vinovații erau privați de drepturile lor liturgice timp de cinci ani (*Șapte Taine ale Bisericii* , *Reformă legislativă*). Dacă ar fi să examinăm pedepsele specificate aici alături de cele stipulate în Occident (unde vrăjitoarele erau condamnate la moarte, cel mai adesea prin foc), am putea afirma că relativa indulgență a codurilor juridice de origine romano-bizantină a împiedicat decisiv fenomenul vânătorii de vrăjitoare în masă în Țara Românească și Moldova . *Nomikon Procheiron* și *Micul Cod Penal* au apărut prea târziu, în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, și nu au reușit să schimbe o mentalitate și un univers de practici juridice care se obișnuiseră cu moderația în ceea ce privește vrăjitoria de-a lungul unei lungi perioade de timp. Cu toate acestea, adevărul este că comunitățile românești au fost martore la mașinațiuni judiciare, condamnări la moarte și persecuții împotriva presupușilor vrăjitori și vrăjitoare: acestea vor fi în centrul capitolului următor.

3. Procese, persecuții, execuții (secolele XVI-XIX)

O examinare a persecuțiilor împotriva vrăjitoarelor care au avut loc în principatele și provinciile cu populație românească între secolele al XVI-lea și al XIX-lea va demonstra inevitabil distincțiile nuanțate dintre acestea. Pe de o parte, avem cazurile Transilvaniei și Banatului, pe care le vom analiza împreună. În aceste provincii multietnice integrate într-un sistem cultural occidental, persecuțiile au urmat un model împrumutat din Europa Occidentală. Pe de altă parte, avem cazurile Moldovei și Țării Românești , principate integrate în sistemul cultural ortodox, post-bizantin. Situate atât în interiorul, cât și în afara lumii musulmane, Moldova și Țara Românească au fost totuși foarte receptive la influențele occidentale. O analiză comparativă a persecuțiilor vrăjitoarelor în aceste regiuni pare foarte utilă în acest moment. Vom începe cu Transilvania , care a servit drept centru pentru diseminarea influențelor occidentale în comunitățile românești de la sud și est de Carpați . Modelul de persecuție a vrăjitoarelor pare să fi fost transferat din Transilvania , poate și datorită transhumanței sezoniere transcarpatice a păstorilor români . Ne vom concentra foarte pe scurt asupra Banatului, unde persecuțiile vrăjitoarelor au avut loc la o dată ulterioară, în special după „cucerirea” austriacă, apoi vom trece la Moldova , care a acționat ca un rezervor pentru multe practici magice arhaice. Această prezentare generală se va încheia cu Țara Românească , unde numărul anchetelor și al condamnărilor pentru vrăjitorie a fost mult mai mare decât la est de Carpați în Moldova și unde modelul persecuțiilor s-a apropiat de cel „occidental”.

Trebuie spus că documentele pe care le vom folosi sunt problematice, în sensul că foarte puține procese sunt documentate complet, incluzând toate depozițiile, interviurile martorilor, procedurile judiciare și sentințele definitive. Atât pentru Transilvania și Banat, cât și mai ales pentru Țara Românească și Moldova , este vorba mai degrabă de fragmente, de piese disparate ale unui puzzle amplu de mentalități, credințe și practici. Totuși, acest lucru nu ar trebui să-i descurajeze pe cei care ar dori să reconstituie o istorie a vrăjitoriei la români pe baza acestor date fragmentare, ci ar trebui doar să-i îndemne să fie prudenți din punct de vedere metodologic și să fie precauți atunci când apare tentația de a trage concluzii prea peremptorii.

Transilvania și Banatul

Orice discuție despre persecuțiile împotriva vrăjitoarelor din Transilvania și Banat trebuie să ia în considerare mai multe nuanțe, inclusiv diferitele modele culturale care au marcat atât istoria celor două provincii, cât și studiile ulterioare dedicate acestei istorii. Cercetătorii anteriori au avut tendința de a-și baza abordările pe principii etnice: sașii și germanii au preferat să studieze vrăjitoria în scaunele săsești (Göllner 1971 ; Göllner 1967), maghiarii în comunitățile maghiare (Klaniczay și Pócs 2017 ; Kiss 2004), iar românii au adunat informații specifice ici și colo, în funcție de cerințele specifice ale studiilor pe care le-au întreprins (Eppel 2017 ; Negrescu 2009 ; Mazilu 2008 : 318–322; Popovici 2002 ; Albu 1997–1998 ; Brătescu 1970 : 154–164). Atunci când s-au efectuat cercetări ample, cercetătorii nu s-au limitat la cazul

Transilvaniei, ci și-au extins investigațiile în întreg sud-estul Europei, cu rezultate stimulative, în special cele obținute de Éva Pócs (Pócs 1989 ; Pócs 1991/92 ; Pócs 1999 ; Pócs 2005). Resursele și instrumentele specifice pe care le poate oferi internetul au fost valorificate de neobositul cercetător Péter G. Tóth, într-un proiect desfășurat sub auspiciile Institutului de Etnografie al Academiei Maghiare de Științe, care include o bogată bază de date digitală a proceselor vrăjitoarelor din Ungaria , cu hărți și texte editate, foarte utilă ca punct de plecare pentru cercetători.

Există însă motive întemeiate pentru a realiza un studiu convergent și cuprinzător, axat *exclusiv* pe cazurile de vrăjitorie din Transilvania și Banat între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, deoarece frecventele schimburi conceptuale și conflictele intense dintre modelele și discursurile culturale pe care le-au prilejuit astfel de cazuri sunt de cea mai mare importanță pentru istoria mentalităților din regiune și pentru antropologia istorică. Sarolta Solcan a încercat să propună o sinteză asupra vrăjitoriei din Transilvania, adresată publicului românesc, dar fără rezultate spectaculoase (Solcan 2019).

Studierea problemei persecuției vrăjitoarelor este o întreprindere delicată, deoarece în Transilvania, într-o măsură mult mai mare decât în Moldova și Țara Românească în aceeași perioadă, existau numeroase etnii, religii și sisteme juridice. Acestea uneori se angajau în dialog, în timp ce alteori erau blocate în conflicte nerezolvate. Suspiciunile religioase au caracterizat istoria Principatului Transilvaniei, în special după înfrângerea dezastruoasă a armatei maghiare de la Mohács (1526) și după impunerea protestantismului într-un număr considerabil de comunități maghiare și germane din regiune. Sașii erau luterani, în timp ce maghiarii erau în mare parte calviniști sau unitarieni. Majoritatea secuilor și un grup marginal al nobilimii partium au rămas catolici. De la sfârșitul secolului al XVI-lea încoace, populația românească s-a străduit, de asemenea, pentru o afirmare religioasă mai coerentă a identității sale ortodoxe (Crăciun et al. 2002 ; Keul 2009). În acest context neclar și instabil, acuzațiile de erezie nu erau rare. În perioada de tranziție de la secolul al XVI-lea la cel al XVII-lea, tensiunile religioase, răspândirea stereotipurilor demonologice prin scrieri și predici , amenințarea otomană, penuriile, foametea și catastrofele naturale au adus primele valuri de acuzații de vrăjitorie, primele procese și primele victime în comunitățile din Transilvania (Klaniczay 1991b : 68–69). Dacă analizăm datele referitoare la Transilvania și Banat alăturate, se poate demonstra că majoritatea persecuțiilor - similare cu cele înregistrate în Polonia , Rusia și Ucraina - s-au limitat mai mult sau mai puțin la perioada cuprinsă între 1650 și 1750. Cele mai spectaculoase procese au avut loc între 1700 și 1750 (Sz. Kristóf 2006 ; Sz. Kristóf 2013 : 339). Această perioadă este destul de importantă, deoarece prezintă o sincronicitate cu fenomene similare la sud și est de Carpați .

Majoritatea caracteristicilor principale ale proceselor vrăjitoarelor organizate în Transilvania și Banat au fost identice cu cele care au avut loc în Occident, de unde fenomenul vrăjitoriei diabolice fusese transplantat pe pământ transilvănean prin intermediul comunităților săsești și maghiare . Au existat însă și trăsături specifice regiunii, rezultate ale unui proces de aculturare, în care mentalitățile locale și credințele populare arhaice din sud-estul Europei au fost altoite peste aceste importuri occidentale (Pócs 1999). Mecanismul acuzației de vrăjitorie în Transilvania a fost bine descris, deși oarecum simplist, de Edmund Chishull , pe care l-am menționat în capitolul anterior:

> Putem observa, de asemenea, o anumită nefericire a Transilvaniei, precum și a părților învecinate ale Ungariei , în a se convinge cel puțin că sunt infestate cu vrăjitorie. Căci femeile de toate vârstele sunt executate anual pentru această crimă, și aceasta de obicei pe baza dovezilor că au amenințat cu rău vecinii, copiii, bunurile, vitele sau alte lucruri, și un efect corespondent, care se pare că s-a întâmplat ulterior. În scaunele saxone din Transilvania le supun adesea acelei vulgare încercări a apei; și am auzit spunându-se de către cei care s-au declarat martori oculari că unele persoane suspecte nu s-ar putea scufunda niciodată sub suprafața apei, când altele se scufundau imediat la fund. Și în astfel de cazuri, biata persoană afectată, torturată și acum poate distrasă, mărturisește acuzația și apoi, fără cea mai mică scufundare, este încredințată ticălosului. Dar, deoarece locurile ignorante au fost întotdeauna considerate cele mai expuse vrăjitoriei, acest lucru se potrivește foarte bine statului Transilvaniei; unde fiecare district mărunt este sediul propriei instanțe judecătorești, iar puterea asupra vieții și a morții este, prin urmare, deținută de persoane analfabete și superstițioase . (Cishull 1747 : 105)

Denunțurile de vrăjitorie apăreau de obicei ca urmare a fracturilor sociale cauzate de evoluția generală a societății sau de incapacitatea unor grupuri sociale de a face față riscului perceput reprezentat de alte grupuri sociale. Crizele religioase și politice, problemele economice, sărăcia și instabilitatea au dus la tensiuni între vecini și între comunități, care au stat la baza majorității acuzațiilor de vrăjitorie din Transilvania: „de obicei, pe baza dovezilor că au amenințat cu rău vecinii, copiii, bunurile, vitele sau alte efecte”. Creșterea prețurilor produselor agricole și artizanale, valurile de foamete, dezastrele naturale precum inundațiile, secetele, invaziile de lăcuste și epidemiile, în special ciuma, au fost factori care au intensificat suspiciunile de vrăjitorie (Klaniczay 1991b : 79). Persecuțiile vrăjitorești din a doua jumătate a secolului al XVII-lea (1675–1678, 1692: Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben; 1682–1684, 1692: Brașov /Kronstadt/Brassó; 1667–1693: Mediaș/Mediasch/Medgyes; 1674–1686: psihoză demonică la curtea prințului Mihail Apafi) pot fi legate de valurile de ciumă din 1660–1662 și 1675–1678 (Nicoară 2021 : 37; Solcan 2019 : 48–49), de două cutremure din 1681, de apariția a două comete în 1665, de invaziile de lăcuste din 1690–1694 și de ierni foarte lungi și aspre, urmate de secete și incendii (Dudaș). 1999 : 36–37, 78, 85, 98; Teodoreanu 2011). Iată un alt exemplu: primele execuții spectaculoase de la Cluj , între 1584 și 1586, au coincis cu anomalii climatice, anul 1584 adus căldură excesivă și secetă în toată Transilvania, în timp ce anul 1585 a fost marcat de inundații de primăvară, o perioadă de foamete și prețuri ridicate (Solcan 2019 : 34–36; Dudaș 1999 : 32, 57) și o epidemie de ciumă nemiloasă, care a curmat viețile multor oameni. Numărul morților în Cluj s-a ridicat între 25 și 30 de persoane pe zi în vara anului 1586 (Cernovodeanu și Binder 1993 : 56–57).

Trebuie menționat că acuzațiile și procesele transilvănene erau adesea construite conform unei logici piramidale și elitiste, așa cum era cazul în Europa Occidentală. Vânătoarea de vrăjitoare a început în mediile urbane mai cultivate, bazată pe elemente preluate din cultura populară și reinterpretate prin intermediul noilor stereotipuri demonologice, inclusiv pactul cu diavolul. și Sabatul vrăjitoarelor. De acolo s-a răspândit în mediile rurale, unde difuzarea sa a fost susținută de cei poziționați în vârful piramidei sociale, care simțeau că pierd controlul asupra societății în ansamblu. Nobilii aveau o vedere proastă față de clasele de mijloc în ascensiune, în timp ce clasele de mijloc priveau cu suspiciune îmbogățirea anumitor țărani și

chiar a unor iobagi (care, însă, trăiau într-o mizerie indescriptibilă). Credințele și practicile populare au jucat un rol major în conturarea tipologiilor vrăjitoarei și vrăjitorului, în măsura în care s-au integrat sau au intrat în conflict cu acest mod piramidal și elitist de diseminare.

Psihoza magico-politică din cercurile înaltei curți a atins cea mai mare intensitate în timpul domniei prințului Mihail Apafi I, în special între 1679 și 1686, în urma unei epidemii de ciumă din 1675 până în 1678, într-o perioadă de prețuri ridicate și instabilitate climatică (Nicoară 2021 : 37; Solcan 2019 : 49–50). Soția prințului, Anna Bornemisza, care prezenta semne de demență încă din adolescență, avea o obsesie pentru muște. Ea credea că muștele erau vrăjitoare care veniseră să-i facă rău, după ce își schimbaseră forma cu ajutorul Diavolului . Îi punea pe servitori să le alunge și să spele toate tacâmurile dacă o muscă trecea pe lângă masă. Multe femei au fost torturate și bătute în încercarea de a le obține mărturisiri ale vinovăției lor pentru că se transformaseră în insecte pentru a o speria pe prințesă. Iscusitul prinț a folosit aceste acuzații pentru a respinge o serie de adversari politici, în special pe Pál (Paul) Beldy, a cărui soție, Zsuzsanna Vitéz, a fost acuzată că a angajat vrăjitoare pentru a acționa împotriva prințesei și, prin urmare, a fost închisă. Ea a murit la Gherla în 1684, după ce i-a scris mai multe scrisori Annei Bornemisza în încercarea de a obține grațierea. Adevăratul motiv pentru acest caz particular de procese ale vrăjitoarelor a fost acela că Beldy încercase să acapare tronul Transilvaniei cu ajutorul Habsburgilor (Klaniczay 1991b : 75; Brătescu 1970 : 155–156; Göllner 1967 : 40).

Dincolo de cercurile înalte ale politicii transilvănene , în vânătoarea de vrăjitoare erau implicate persoane din toate categoriile sociale. Acestea erau fenomene comunitare, de o importanță deosebită pentru antropologia istorică. De regulă, deși nu exclusiv, reclamanții erau membri ai claselor dominante , în timp ce pârâții proveneau din clase sau etnii dominate (iobagi, pietrari, moașe, ciobani , cuțitari, soldați, vagabonzi, români și țigani). Cu cât un grup etnic, social sau religios era mai marginalizat, cu atât era mai mare pericolul ca membrii săi să fie acuzați de vrăjitorie, deși au fost formulate acuzații și împotriva unora dintre aristocrații, meșteșugarii, negustorii provinciei și așa mai departe. Deși calitatea martorilor lăsa mult de dorit în unele procese, judecătorii nu au ezitat să dea pedepse dure pe baza acuzațiilor aduse suspecților. În cazul urmăririi penale a vrăjitoarelor din Sighișoara/Schäßburg/Segesvár în 1715, unul dintre cei 23 de martori era un încălcător de jurământ, altul era cumnatul reclamantului, al treilea era un „pârât într-un proces privind un pământ disputat”, al patrulea era un beției, al cincilea un dușman cunoscut al acuzatului, al șaselea un hoț și așa mai departe (Göllner 1967 : 40).

Ca și în Europa Occidentală, o anumită misoginie era în mod clar atitudinea predominantă în procesele intentate împotriva vrăjitoarelor din Transilvania. În Ungaria , în ansamblu, aproximativ 86% dintre acuzați erau femei (Sz. Kristóf 2006 : 518; Sz. Kristóf 2013 : 346), o proporție care pare să se aplice și în cazul Transilvaniei. Erau de toate vârstele, de la Adinica, tânăra fată pusă sub acuzare în Dej/Desch/Dés în 1712, la o „alte hexe” urmărită penal în Brașov /Kronstadt/Brassó în 1694 și până la o „alte Zigeunerin” care a suferit o soartă similară în Banat în 1733. Cele mai vulnerabile grupuri sociale erau moașele, care se aflau mereu în strânsă legătură cu viața și moartea din cauza profesiei lor și, prin urmare, adesea acuzate, așa cum s-a întâmplat în procesul doamnei Bielz, desfășurat la Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben în 1692 (Göllner 1971 : 126–135), doicele, de exemplu, deoarece se credea că o doică neinvitată la

o nuntă se răzbuna prin mijloace oculte împotriva unei femei nevinovate sau a unui copil (Göllner 1971 : 29) și văduvele. Chiar dacă bărbații se confruntau uneori cu acuzații de vrăjitorie, aceste cazuri erau mult mai rare. Era mult mai frecvent ca bărbații să apară în procese ca acuzatori, decât ca acuzați. Martorii erau, de asemenea, foarte diverși și aparțineau tuturor categoriilor de vârstă (Solcan 2019 : 261–267). În Transilvania, vrăjitoria era adesea văzută ca o treabă de familie, deoarece se credea că meșteșugul magic se transmitea cel mai bine de la părinți la copii, așa cum se putea observa în două cazuri urmărite penal în Brașov/Kronstadt/Brassó. În primul (1652), mama a fost supusă testului apei împreună cu fiica ei, în timp ce în al doilea (1699), o vrăjitoare a fost arsă împreună cu fiul ei (Göllner 1971 : 76–79). Uneori, familii întregi erau anchetate și pedepsite (Solcan 2019 : 161).

Diavolului, mai puternic ca o caracteristică a urmăririlor penale pentru vrăjitorie în Transilvania decât în Moldova sau Țara Românească , dar mai atenuat decât în Occident, a fost cea mai gravă crimă atribuită vrăjitoarelor din regiune. Se credea că acestea lucrau cu ajutorul demonilor, care erau descriși ca spirite rele întruchipate de animale de culoare închisă, în special de pisici, câini, cai (Solcan 2019 : 200–204) sau mușchii prințesei Apafi. Vrăjitoarele erau considerate, de asemenea, închinătoare ale diavolului , deoarece luau parte la Sabat. Acesta se ținea într-un loc precis identificat în Transilvania (un munte din Ocna Sibiului , Platoul Cornești de lângă Târgu-Mureș), la o anumită dată (Ajunul Sfântului Gheorghe) și la o anumită oră (de la miezul nopții până la cântatul cocoșilor). La Sabat, într-o parodie a liturghiei, vrăjitoarele jurau că îl vor părăsi pe Hristos, Evanghelia și Sfânta Cruce. Totuși, spre deosebire de alte părți ale Europei, nu sărutau fundul Diavolului , ci obrazul, nu aveau relații sexuale cu demoni (acestea sunt menționate doar sporadic în interogatorii) și rareori făceau pacte pentru a-și vinde sufletele. Vrăjitoarele zburau spre Sabat pe mături unse cu un alifie special, făcut din grăsimea copiilor nebotezați și alte ingrediente, iar graba lor se explica prin faptul că Sabatul era un fel de sărbătoare, cu mâncare și dans. „Tanz” era, de fapt, termenul preferat pentru Sabat în lumea germană , înainte de apariția unei mitologii demonice structurate (Bechtel 2000 : 622). Vrăjitoarele zburau și pe pisici, câini, capre negre și orice altceva pe care puteau pune mâna. Mătura era de departe preferata lor, deoarece nu necesita hrănire. La petrecere, meniul consta din cele mai dezgustătoare carcase, transformate în preparate gustoase pentru sărbătoare. Unii oameni susțineau că l-au văzut pe lăutarul vrăjitoarelor călare pe o prăjină de fântână, ținând vioara într-o coajă de nucă. Adesea era dificil de stabilit dacă vrăjitoarele transilvănene „zburau acolo în carne și oase sau doar în imaginație; totuși, chiar și zborul imaginar era pedepsit cu moartea” (Göllner 1967 : 40; Göllner 1971 : 95–99).

În Transilvania, urmărirea penală a vrăjitoarelor era apanajul justiției civile, dar chiar și așa, fără nicio implicare a Inchiziției, pedepsele erau foarte dure și mergeau mână în mână cu arbitrariul sentințelor. Tortura era folosită pe scară largă pentru a obține mărturisiri de la cei suspectați de magie neagră: utilizarea ei era reglementată de *Tripartitum* și *Approbatae Constitutiones* (Péter Tóth G. 2017 : 302). În Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben, tortura era administrată în mica grădină a Primăriei Vechi („Grădina Torturii”), în Brașov/Kronstadt/Brassó , într-o cameră de la primul etaj al turnului primăriei, în Mediaș/Mediasch/Medgyes, în așa-numita cameră mică și așa mai departe. Carol Göllner descrie în detaliu instrumentele care erau folosite, făcând obligatorie citarea paragrafului:

> Din tavan atârna o frânghie înfășurată în jurul unui cilindru. Mâinile acuzatei erau legate la spate cu un capăt și erau trase încet în sus până când erau ridicate deasupra capului. Femeia înspăimântată a văzut acolo temutul viciu pentru zdrobirea degetelor, un clește încins în foc și „cizmele spaniole" care comprimau picioarele până când rupeau oasele. Lângă ele se aflau biciurile cu care victima era torturată în pauzele interogatoriului. În Muzeul Țării Bârsei există două ferăstraie care erau folosite pentru a tăia membrele infractorilor după ce erau zdrobiți între scânduri. Nu e de mirare că o astfel de „exortație" i-a împins pe inculpați să mărturisească tot ceea ce erau întrebați. (Göllner 1967 : 41)

Pentru a confirma vinovăția unei vrăjitoare, procurorii au recurs la mai multe teste ale căror rezultate au fost considerate concludente. Unul dintre acestea a fost căutarea semnului vrăjitoarei pe corpul vinovatei (Solcan 2019 : 367–368), deoarece se credea că Diavolul își marca adepții în timpul Sabatului, pentru a le fi mai ușor de identificat atunci când le lua sufletele. Era o zonă amorțită de carne, care trebuia identificată prin înțepături și împungeri sistematice, spre marea încântare sadică a privitorilor și a celui care efectua operațiunea. Următorul test era folosit. Acuzatul trebuia să cântărească mai puțin decât individul mediu sau chiar să nu aibă deloc greutate. Datorită cântăritorilor pricepuți, acest test trucat juca adesea în favoarea lor. Fără îndoială, cel mai răspândit test în lumea occidentală a fost proba cu apa, o modalitate clasică de a „dovedi" vrăjitoria: mâinile și picioarele suspectatei vrăjitoare erau legate împreună, apoi era scufundată în apa care plutea. Dacă plutea, era găsită vinovată. Judecătorii o scoteau și o ardeau pe rug. Dacă se scufunda, era nevinovată, dar multe femei care se „exculpau" în acest fel piereau prin înec. Se pare că în Sebeș/Mühlbach/Szászsebes un loc anume era dedicat acestui proces pe apă: se numește Iazul Vrăjitoarelor (Göllner 1967 : 42).

O listă extinsă a utilizărilor încercării prin apă în cazurile de vrăjitorie din Ungaria este prezentată de Péter G. Tóth într-o lucrare fundamentală (Tóth 2008). Majoritatea exemplelor provin din Transilvania și acoperă aproape două secole, de la primul la Cluj (1588), până la ultimul la Paloș (1762). Este demn de remarcat faptul că, din 1692 până în 1747, există o mulțime de cazuri de încercări prin apă în județul Turda-Arieș/Torda-Aranyos, în special în satele aparținând unei unități administrative numite Aranyosszék, care profitau de apropierea râului Arieș/Aranyos. Spectacolul „înotului vrăjitoarelor" atrăgea de fiecare dată mulțimi de curioși. Un eveniment care a avut loc la Sibiu în 1677 arată cât de populare erau aceste spectacole macabre. Pe 15 noiembrie, în timp ce mulțimea se întorcea în oraș de la locul calvarului, un pod de lemn s-a rupt sub greutatea oamenilor și mulți au murit căzând în prăpastia de dedesubt (Göllner 1967 : 42).

***

Întrucât accentul nostru se pune pe populațiile românești, este important să propunem o perspectivă sintetică asupra prezenței lor în procesele de vrăjitorie desfășurate în Transilvania. Deși acuzațiile de vrăjitorie au fost motivate doar ocazional de suspiciune și conflict interetnic, ci mai degrabă de cauze economice sau religioase, este important să cunoaștem etnia persoanelor implicate în acestea pentru a analiza mai bine contextul istoric și cultural în care au avut loc. Pe de altă parte, propunerea unei imagini sintetice a prezenței românilor în

procesele de vrăjitorie din Transilvania, în raport cu sașii sau maghiarii , poate oferi cercetătorilor o mai bună cunoaștere a discursurilor despre vrăjitorie pe care fiecare dintre aceste comunități le-a produs, în sinergie sau în opoziție cu celelalte. Istoricii și cercetătorii din trecut au avut tendința de a susține că românii nu au fost foarte implicați în aceste mașinațiuni juridice. Stereotipul femeii muntenești, versată în practicile magice, era foarte puternic și răspândit, însă Friedrich Müller, unul dintre primii istorici ai vrăjitoriei din Transilvania, scria în 1854 că nu a reușit să identifice niciun proces intentat împotriva celor mai asupriți locuitori ai provinciei, care erau de fapt portretizați ca consultanți sau femei viclene. Iată ce spune Friedrich Müller despre români:

> Printre valahi, nefericiții oameni ai munților, unde cultura pătrunde mai greu decât în zonele deluroase, este încă posibil, chiar și astăzi, ca sătenii să dezgroape trupul unei bătrâne dacă moartea ei a fost însoțită de fenomene ciudate sau dacă vremea este rea pentru o perioadă lungă de timp: pun un cățel de usturoi în gura suspectei și îi înfig un țăruș în inimă, pentru a asigura odihna liniștită a decedatului, precum și a lor. Sașii se tem uneori și de femeile bătrâne din Valahia dacă sunt vrăjitoare. În procesele vrăjitoarelor, ele joacă rolul unor femei înțelepte care dau sfaturi în schimbul faptului de a fi venerate, iar preoții lor apar adesea în legendele saxone ca exorciști. Acest lucru face cu atât mai surprinzător faptul că nu se poate găsi nicio referință documentară la procese de vrăjitoare împotriva valahilor. (Citat de Gorovei 1931 : 112–113)

Gândirea stereotipă este perfect ilustrată în acest fragment, chiar dacă nucleul central al acestor reprezentări sociale (Moscovici 2005) s-ar putea baza pe date obiective. Vlahii sunt descriși ca fiind „nefericiți”, izolați, ignoranți și superstițioși, motiv pentru care sașii se „tem” de ei, mai ales dacă sunt vrăjitoare bătrâne, „venerate” atunci când apar în instanță ca experți, dar niciodată ca victime. După cum vor vedea cititorii din materialul la care se face referire mai jos, realitatea este că afirmațiile lui Müller sunt destul de inexacte și că românii au fost adesea victimele proceselor vrăjitoarelor, poate alături de preoții lor „exorciști” . Desigur, identificarea unei persoane din punct de vedere etnic în documentele antice este o operațiune care trebuie făcută cu atenție pentru a rămâne în limitele rigorii metodologice. Câteva criterii, însă, merită reținute. Atunci când o persoană este desemnată de alții ca aparținând poporului român, în special ca „ Oláh ” de către maghiari sau ca „Wallach” sau „Wallachin” de către sași, există puțin loc de îndoială. Dacă la acesta se adaugă un criteriu religios și se menționează religia ortodoxă sau greco-catolică (cu practici specifice, precum postul), identificarea este și mai ușoară. Trebuie avut în vedere următorul exemplu extras din documentele unui proces intentat împotriva unei văduve române, al cărei soț decedat era preot greco-catolic în Bogata : „contra et adversus Floram Trucza, reverendi quondam Vaszilij Popa ecclesiae Maros Bogátiensis unitae religionis Valachicae pastoris relictam viduam” (Kiss și Pál-Antal 2002 : 296–298).

Uneori, în documentele care consemnează procesele de vrăjitorie din Transilvania, există și referințe la limba română , iar acestei probleme i-ar putea fi dedicat un studiu separat. Péter Tóth G. afirmă că funcționarii care au consemnat depozițiile din procese aveau o oarecare pregătire juridică și cunoșteau mai multe limbi . De exemplu, cei din zonele Sighișoara/Schäßburg/Segesvár și Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben vorbeau latină și germană și cunoșteau foarte bine dialectele germanice locale, precum și maghiara și româna

(Tóth G. 2020 : 247). De ce a fost importantă cunoașterea limbii române în anchetele penale ale proceselor de vrăjitorie din Transilvania? Câteva exemple ne vor permite să schițăm un posibil răspuns la această întrebare.

Un proces al soției lui Andreas Hagio , desfășurat la Cluj/Klausenburg/Kolozsvár în 1567, prezintă unele urme ale practicilor vrăjitorești de vrăjire a vacilor și furt magic al laptelui. Soția lui Andreas Hagio s-a plâns că soția lui Demetrius Barla a numit-o vrăjitoare, bestie și curvă. Soția lui Barla a adus martori care au relatat mijloacele pe care soția lui Hagio le folosea pentru a fura lapte de la vaci. De sărbătoarea Sfântului Gheorghe, se spunea că soția lui Hagio ieșea printre vaci, înainte de răsăritul soarelui, spunând „Chwr! chwr!" (Pakó & Tóth G. 2014 : 69–73). Emese Ilyefalvi interpretează această formulă ca o onomatopee care imită scuipatul sau pocnitul limbii (Ilyefalvi 2014 : 180–181). Cu toate acestea, interpretarea rădăcinii acestor cuvinte misterioase ar trebui să fie diferită. În limba română există verbul „ *a ciorăi* ", care se referă la murmurul apei sau la zgomotul pe care îl face laptele atunci când este muls într-o oală. Verbul „ *a ciorăi* " se pronunță foarte asemănător cu onomatopeea menționată în documentele procesului. Această teorie este susținută de faptul că acuzatorul pare a fi român, sau cel puțin căsătorit cu o româncă: numele de familie Bârle, Bârlea sau Bârla , transcris în forma latină Barla, este răspândit în comunitățile românești. Mai mult, există farmece românești pentru scoaterea laptelui de la vaci care folosesc formule lingvistice similare. O astfel de incantație, din Oltenia , în județul Mehedinți , a fost culesă de Petru Gârboviceanu în 1884 și transcrisă de Simeon Florea Marian în lucrarea sa fundamentală „ *Sărbătorile la* români". „Tsowr/Powr/To me/To Opriția" („Țur/Pur/La mine/La Opriția.") spune vrăjitoarea care vrea să fure laptele unei vaci, plimbându-se în noaptea de Sfântul Gheorghe, înainte de răsăritul soarelui, prin roua curată (Marian 1901 : 206).

În procesul soției lui Dobos Mihály, care locuia în satul Tileagd/Telegd din comitatul Bihor și care a fost adusă în fața judecătorilor în 1752, un martor a susținut că a vorbit românește cu o păstoriță bătrână , care cunoștea multe farmece (Bessenyei 1997 : 140–142). Există, de asemenea, urme ale cunoașterii limbii române într-un proces din Paleu/Hegyközpályi , tot în comitatul Bihor, datând din 1731, în timpul căruia s-a spus că soția lui Bálint Benedek obișnuia să vorbească românește când își amenința vecinii (Komáromy 1910 : 439–447), sau într-un proces din 1737, ținut la Crăciunel/Homoródkarácsonfalva (Kiss și Pál-Antal 2002 : 668). În procesul Anei Benkő din Covasna/Kovászna, între 1753 și 1759, se menționează că aceasta a apelat la serviciile unei vrăjitoare țigănești, care a efectuat un ritual magic al iubirii pentru a-l atrage pe József Apor, folosind expresii atât în maghiară , cât și în româna (Ilyefalvi 2014 : 206–207).

Cel mai remarcabil document rămâne însă o descriere a Sabatului vrăjitoarelor, preluată dintr-un proces ținut la Császló în 1745. Acesta este un sat situat astăzi în Ungaria , în regiunea Szabolcs-Szatmár-Bereg , aproape de granița actuală cu România. Descrierea include elementele clasice ale Sabatului vrăjitoarelor, și anume zborul pe mătură, renunțarea la Dumnezeu și la Biserică și petrecerea cu mâncare, băutură și dans care avea loc în inima întunericului. Vrăjitoarele erau împărțite în cete, fiecare cetățenie având „un steag de mătase neagră". Éva Pócs menționează un alt exemplu de utilizare de către vrăjitoare a steagului de mătase neagră, provenind dintr-un proces ținut în aceeași regiune geografică, la Carei/Großkarol/Nagykároly, în același an 1745 (Pócs 1989 : 87). În procesul ținut la Császló se spunea că orgia a avut loc într-

un palat elegant, unde nu exista foc sau lumânare, ci totul era foarte luminos. Diavolii aveau săbii făcute din lemn și le loveau pe vrăjitoare cu ele, spunând „Vă voi tăia, dar nu vă voi răni", deoarece loviturile nu dureau. Aceleași modele de bătălii magice apar și în procesul de la Carei/Großkarol/Nagykároly (Pócs 1999 : 87). În procesul de la Császló , cel mai interesant detaliu este că la petrecerea diavolească „toți vorbeau Oláh " (Kiss și Pál-Antal 2002 : 108), ceea ce face din limba română un fel de *lingua franca* a Sabatului!

Numele oamenilor joacă, de asemenea, un rol în identificările etnice pe care le putem face. Când prenume ca Anuța (Anucza), Măriuța (Mariucza), Nedea (Nyégya), Floarea (Flora), Ioana (Juvana), Salomia (Szalomia), Simina (Szimina), Rusanda, Sora, Sumedreana (Szemedra), Stana (Sztana), Paraschiva (Paraszkia),/Dochiatya, Dochiaty, (Haffia), Petca (Petka) și Neaga (Nyaga) se regăsesc în actele de judecată, este absolut clar că aceste cazuri se referă la românce. Același lucru este valabil și pentru prenume masculine precum Nicoară (Nikora), Ionuț (Jonucz), Miron, Vasile (Vaszilia), Toader (Togyer), Gavrilă (Gavrilla), Macavei (Mákávé), Radu, Cristea (Krisztá), Pascul (Pászkul), Achim/Ichim/Ichim (Achim/Ichim) și . Există și nume de familie specifice populației românești și care pot servi drept identificatori etnici, așa cum tocmai am văzut pentru Barla (= Bârlea). Transcriere în conformitate cu regulile de pronunție ale maghiarei Limba nu alterează caracterul românesc al acestor prenume și nume de familie. Poreclele sunt, de asemenea, un sprijin pentru cercetători în identificarea etniei, așa cum este cazul unei femei din Șișești/Lacfalu, poreclită Popa Nicoreasa (Popa Nykorásza), adică soția lui Nicolae/Nicoară (Nicholas) Popa (Balogh 2003 : 311–313), în cazul căreia sufixul care indică starea civilă a acuzatului este specific limbii române (*-easă* , *-easa*).

Istoria satelor în care locuiau cei acuzați de vrăjitorie este, de asemenea, importantă, întrucât componența lor etnică a fost consemnată cel puțin încă din secolul al XVIII-lea în recensămintele religioase. De exemplu, când găsim numele Bota Anucza într-un document din 1736, putem fi siguri că este româncă, cu atât mai mult cu cât a fost soția lui Marcul Ghib (Bib) și a locuit în Surduc/Szurdok în județul Turda (Kiss și Pál-Antal 2002 : 309), pe care recensămintele istorice îl descriu ca un sat locuit exclusiv de români. Procesele vrăjitoarelor care, în anii 1729, 1738 și 1746–1749, au implicat locuitori din alte sate din județul Turda , precum Finișel, Băișoara , Bicălat/Făgetu Ierii , Bedeleu/Izvoarele , Livada/Șchiopi și Filea de Jos și Filea de Jos , Filea de Jos și Filea Pál-Antal 2002 : 303, 321–322, 327–330), sunt toate îndreptate împotriva poporului român (Narul Man , Dochia Novac soția lui Mihai Pleșa, Petca Mic, Maria Sărac , Ioana Șpan , Ioana Crișan, Salomia Bârdea , cu excepția soției germane a lui Macavei , au fost consemnate ca locuitori sau locuitori ai lui Macavei Ti, ca locuitori germani). pentru câțiva funcționari de stat.

Cazul numelui de familie Oláh este oarecum special. Tradus literal, înseamnă pur și simplu „român" și este destul de frecvent în antroponimia contemporană maghiară , reprezentând 0,38% din peste 10 milioane de nume, plasându-l pe locul al XVIII-lea. În secolul al XVIII-lea, era frecvent „în regiunile cu populație mixtă maghiară și românească și în zonele învecinate" (Farkas 2013 : 514). Totuși, în scopul studiului nostru, trebuie privit cu oarecare prudență, deoarece uneori poate fi un nume de familie simplu, desemnând persoane care fuseseră integrate mai recent sau de mult timp în comunitățile maghiare . În alte cazuri, există o legătură între acest nume de familie, care funcționează ca un etnonim, și apartenența cultural-religioasă a persoanei care îl poartă. Desigur, nu trebuie să ne grăbim să-i considerăm pe toți cei

care au numele de familie Oláh drept români, dar nu putem să nu observăm câți dintre purtătorii săi apar în documentele din procesele de vrăjitorie.

Într-un proces de vrăjitoare din Kamocsa (1727), soția lui Mihály Oláh a fost descrisă ca putând apărea ca un vânt rece care îi ridica din paturi pe cei adormiți și îi trântea la pământ (Pócs 1989 : 63). În 1753, un anume János Oláh a apărut în fața tribunalului din Târgu Mureș/Neumarkt/Marosvásárhely și a fost condamnat la moarte pentru vagabondaj și vrăjitorie. Legat de un rug de pe malurile râului Mureș, condamnatul s-a zbătut atât de tare încât și-a rupt lanțurile și a fugit. În mod pervers, urmăritorii săi i-au strigat că există o prevedere legală conform căreia condamnatul care scăpa din foc va fi grațiat. Desigur, era doar un vicleșug menit să-l pună pe János înapoi pe rug. De data aceasta, însă, a fost legat atât de strâns încât nu a mai putut scăpa (Brătescu 1970 : 160).

Unele cazuri arată legătura dintre semnificația unui nume de familie și etnia inculpaților. Într-un proces desfășurat în 1729, la Ludușș/Ludas, o văduvă a fost acuzată de vrăjitorie: „contra et adversus providam Paraszkivám Boár, providi quondam Joannis Baláki relictam viduam". Se credea că fusese slujitoarea diavolului încă din copilărie, că participase la Sabat și că făcuse rău oamenilor și vitelor. Procurorul a cerut ca ea să fie testată, torturată și apoi arsă pentru a servi drept exemplu altora. Din fericire, acest proces nu a mers prea departe (Kiss și Pál-Antal 2002 : 298–299). În acest caz, atât prenumele femeii (Paraschiva), cât și numele ei de familie ca servitoare (Boar = păzitor de boui), precum și cel al soțului ei, Baláki (Oláh), sunt indicii clare că inculpata era românca. Un alt proces a fost intentat de biroul comitatului Crasna/Kraszna , în 1723, împotriva soției lui Gábor Pakulár din Badacson, acuzată de vrăjitorie. Numele femeii era Oláh Virág (Czégényi 2014 : 217, 224). Mai multe detalii sugerează etnia acuzatului: Bădăcin (Badacson) era un sat locuit exclusiv de români; numele de familie al soțului, transcris corect ca Păcurar, înseamnă „cioban " în limba românească; iar prenumele femeii trebuie să fi fost tradus, deoarece „virág" în maghiară înseamnă „Floare" și era un prenume de femeie foarte des întâlnit în limba românească. În acest context, numele de familie al acuzatului, Oláh , funcționează și ca etnonim. Numele de familie este un indicator al etniei în unele cazuri de vrăjitorie din regiunea nordică din jurul orașului minier Baia Mare/Frauenbach/Nagybánya : Oláh Margit (un proces din Baia Mare , 1698), Oláh Grigané și Oláh Lupujné (două femei din Tăuții de Sus/Giródtótfalu, 1704–1705) (Balogh 2003 : 120–122, 181–187). În procesul de la Tăuții de Sus, prenumele soților, Griga (Grigore) și Lupu (Lupul), sunt specific românești, ceea ce întărește identificarea sugerată de numele de familie Oláh .

În viziunea socială a comunităților etnice dominante din Transilvania, fie ele maghiare sau germane , românii erau văzuți ca străini și desemnați ca atare, din punct de vedere lingvistic, religios și chiar geografic. Percepuți ca schismatici și practicanți ai unei credințe creștine (ortodoxia) doar „tolerată", românii trăiau în cele mai îndepărtate sate sau în cartiere suburbane în afara zidurilor orașelor fortificate, unde li se interzicea să cumpere case sau să construiască biserici din piatră. Mai numeroși decât orice alt grup etnic din provincie, cu o elită mai mult sau mai puțin asimilată (și considerată, prin urmare, mai mult sau mai puțin duplicitară), românii deveneau cu ușurință ținta fantasmelor și temerilor grupurilor dominante din punct de vedere politic, mai ales în timp ce spectrul revoltelor se profila amenințător în fundal. Românii reprezentau setul perfect de factori de risc în sistemul

temerilor subconștiente ale grupurilor dominante. În Transilvania, această relație a stat la baza luptelor pentru putere care erau modelate și consolidate prin interacțiuni etnice.

Imaginea femeilor române în ochii grupurilor etnice dominante din Transilvania era profund ambivalentă. Ele erau înfățișate ca fiind frumoase, atrăgătoare, lascive și sănătoase, pe de o parte, și respingătoare, sălbatice, murdare și bolnave, pe de altă parte. Pe scurt, ele păreau predestinate să joace rolul de vrăjitoare pe care discursul maghiar sau german le-l atribuia cu bucurie (Elteto 1972 : 123). Reputația vrăjitoarelor române era mare și fie se baza pe realități, fie se întemeia în proiecții fantasmatice. Un proces celebru de la începutul secolului al XVII-lea împletește dragostea, lăcomia și politica . Katalin Török , după moartea celui de-al treilea soț al său, Mihály Dengelegi, a avut o relație amoroasă cu prințul Transilvaniei, Gabriel Báthory. După asasinarea lui Báthory, Gabriel Bethlen a preluat tronul (1613–1629) și a vrut să pună mâna pe moșiile extinse ale familiilor Báthory și Török. Pentru a-și atinge scopul, le-a acuzat pe sora fostului prinț, Anna Báthory, și pe Katalin Dengelegi de fornicație, magie amoroasă și practici de vrăjitorie menite să o rănească pe Zsuzsanna Károlyi , propria sa soție (Klaniczay 1991b : 75; Várkonyi 1991/92 : 450–452). În timpul procesului s-a spus că Katalin Dengelegi a cerut sfatul unei bătrâne romance, care își putea folosi magia pentru a induce dragoste, ură sau boală (Solcan 2019 : 110–111). În 1785, pentru a-și face copiii vitregi să o asculte, Krisztina Benkő , văduva nobilului Imre Lázar din scaunul Mureșului, a trimis oameni la Lăpușnic , un sat din județul Hunedoara , pentru a cere sfatul unei celebre vrăjitoare romance (Bessenyei 2000 : 269–271).

Arta vrăjitoriei a fost cel mai bine învățată printre români, așa cum este descris în timpul procesului unei moașe vindecătoare, care a avut loc în 1584 la Cluj/Klausenburg/Kolozsvár . În cursul procesului a ieșit la iveală o întâmplare relatată de un vindecător din Vișlea, care a afirmat că a învățat să vindece când se afla în Moldova și a stat cu o vrăjitoare. S-a susținut chiar că vindecătorul era mai eficient decât un bărbier în tratarea anumitor afecțiuni (Solcan 2019 : 184; Komáromy 1910 : 41). Chiar și cuvântul *„Baba”* , de origine slavă antică, împrumutat în maghiară printr-un intermediar român și folosit pentru a desemna femeile în vârstă cu experiență în magie și vrăjitorie, păstrează urme ale legăturii cu universul cultural din care provine. Se observă în procesul unei moașe romance în vârstă pe nume Ileana (1739, 1742), al cărei nume și calități sunt transcrise de scribii maghiari drept „Oláh Bába Ilona”. Ea a fost acuzată de uciderea copiilor, de agresarea altor persoane sub forma unui câine, de diferite tipuri de răzbunare și de vătămarea clienților săi (Kiss și Pál-Antal 2002 : 198–213).

Dacă s-ar încerca numărarea românilor implicați în procesele de vrăjitorie din Transilvania, ca inculpați, martori sau mai rar acuzatori, ar fi o sarcină foarte dificilă, deoarece, așa cum am văzut, identificarea etnică nu este ușoară. Ildikó Sz. Kristóf a încercat o astfel de numărare timp de o perioadă lungă de timp (1213–1800), producând estimări care cuprind întreaga arie culturală maghiară . Cu toate acestea, rezultatele obținute variază, având în vedere evoluția și perfecționarea tehnicilor de calcul. În 2006, Ildikó Sz. Kristóf a numărat, printre cei 4089 de vrăjitoare și vrăjitori acuzați de pe teritoriul Ungariei istorice : 3067 maghiari , 362 germani , 301 croați, 173 români, 84 slovaci, 47 țigani, 23 ruteni și 9 sârbi (Sz. Kristóf 2006 : 517–518). În 2013, Ildikó Sz. Kristóf a folosit o bază de date computerizată a proceselor vrăjitoarelor din Ungaria , cu calcule efectuate de Péter G. Tóth, și a găsit 4593 de persoane acuzate de vrăjitorie:

3444 maghiari , 428 germani , 340 croați, 183 români, 92 slovaci, 47 romi , 41 ruteni, 18 sârbi (Sz. Kristóf 2013 : 346).

Două observații sunt necesare atunci când se analizează aceste statistici, care par supuse unor ajustări permanente și care se pot schimba în anii următori. Prima este că, la o citire mai atentă a documentelor în care instanțele sunt numărate conform criteriilor de identificare etnică ilustrate mai sus, numărul românilor ar putea crește, așa cum se poate observa în statisticile lui Sz. Kristóf (173—183). A doua observație este că, dacă limităm investigația la Transilvania și Banat, distribuția pe etnii va fi mai echilibrată, între maghiari , germani și români.

Marea majoritate a acuzațiilor au vizat femei de toate vârstele și condițiile sociale, dar bărbații nu au fost excluși. Un proces care a început în 1743 în comitatul Szolnok a vizat 30 de bărbați, dintre care marea majoritate erau români. Aceștia au fost acuzați de vrăjitorie, dar subiectul exact al procesului este necunoscut. Transcrierea numelor lor, așa cum este folosită în documentul maghiar care le consemnează, este ilustrativă și oferă un argument suplimentar în favoarea criteriului onomastic pe care l-am propus mai sus pentru identificările etnice , deoarece majoritatea acestor bărbați au prenume și prenume identificate ca fiind tipic românești: Mityityan Miron, Mityityan Juon, Petrum Sigmond, Migrany Görns, Migrany Görns, Migrany Görns Simeon, Veres Péter, Zagran Kozma, Rubrisan Juon, Forrai István, Rusz Androni, Feldrahán Damján, Rusz Stephan, Telosan István, Nomeczgan Giraszin, Borzási Sámuel, Czigánj Vaszilia, Czigány Andronja, Pojamar Dumitru, Simeon Jozep, I. Vaszilia, Marosan Togyer, Marosan Lázár, Zegran Gavrilla, Zagran Virtalome, Feldrahán Grigor și Burza Stefan (Kiss și Pál-Antal 2002 : 272).

Dacă femeile române erau cel mai adesea acuzate de practicarea vrăjitoriei, ele se numărau uneori printre cele care își câștigau reputația de căutătoare de vrăjitoare. De exemplu, doamna Bielz, urmărită penal ca vrăjitoare în Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben în 1692, a fost acuzată că a făcut rău copiilor. Anna Schullerin a mărturisit că copilul ei a devenit șchiop și că a descoperit cine îl putea ajuta și a adus în casă o româncă, care a spus că copilul era vrăjit, arătând cu degetul spre bona Bieltzin și declarând: „Iată cine ți-a vrăjit copilul” (Göllner 1971 : 130). Din această situație, s-ar putea deduce că româna era vindecătoare , dar că identifica și alte vrăjitoare și, poate, ocazional, făcea acest lucru în serviciul unor procese. Românce, care aveau un statut social și politic subordonat, erau rareori înregistrate în rolul de acuzatoare. Un caz excepțional care poate fi identificat este cel al preotului Ioan Popa, din Gherla/Neuschloss/Szamosújvár („Szamosújjvár Németi olá pap Pope Juon”), care în 1743 a acuzat o femeie, Bugye Priscsilla, de practicare a vrăjitoriei (Kiss and Pál-Antal : 27002).

Românii au fost judecați pentru vrăjitorie și au depus mărturie în procese în Transilvania și Banat, precum și în alte regiuni ale Regatului Ungariei, atât în scaunele săsești , cât și în comitatele dominate de nobilimea maghiară , precum și în enclave mici unde se bucurau de autonomie juridică (districte și tribunale ecleziastice). Două cazuri, foarte diferite unul de celălalt, arată ce se întâmpla atunci când acuzațiile de vrăjitorie apăreau în comunități românești care aveau o oarecare autonomie și ce mecanisme juridice erau puse în mișcare. În 1508, Ioan, „comes de Sancto Georgio et de Bozyn” și voievod al Transilvaniei, le-a scris cetățenilor din Brașov/Kronstadt/Brassó despre trei boiere din Făgăraș care erau acuzate, fiind denumite „dominas incantatrices videlicet Anuska, Zora et Woyka” [vrăjitoarele Anușca , Zora

și Voica]. Femeile erau membre ale elitei provinciale românești care folosea aceleași titluri ca în Țara Românească sau Moldova („boieri” pentru nobili) și au fost relatate de Ștefan Stoica, Costea Marcu, Dragomir și Martin Bolgar/Scheiul (Solcan 2019 : 27; Brătescu 1970 : 162; Iorga 1911 : 187). Acesta a fost unul dintre rarele procese de vrăjitoare în care atât acuzatorii, cât și acuzații erau români, iar urmărirea penală a început într-o regiune apropiată Țării Românești , unde românii se bucurau de o oarecare autonomie judiciară și politică.

Al doilea caz datează din 1750. După doi ani de detenție, un preot greco-catolic din Leordina, Ioan Pop , a fost judecat de Consistoriul Episcopal din Mukacevo/Мукачево/Munkács , în Transcarpatia, condus de episcopul Mihail Manuel Olsavsky . Preotul a fost acuzat de incitarea a trei femei (Helena Petrovay , Eudocia Stopoje și Kusagneja) să recurgă la practici magice în detrimentul lui Wolfgang de Petrova și al soției sale, Paraschiva Voica, precum și de adulter și desfrânare. Pedeapsa a fost aspră, conform dreptului canonic: suspendare pentru șapte ani din funcția preoțească, privarea de beneficii și chiar expulzarea din dieceză. În caz de recidivă, pedeapsa ar fi devenit perpetuă (Ciubotă și alții 2015 : 40–42).

În regiunile săsești au existat mai multe procese care au implicat femei române. La Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben, la un proces desfășurat în 1675, o saxonă și o româncă au fost ambele supuse judecății prin apă, apoi arse (Komáromy 1910 : 126). Există, de asemenea, urme ale a două procese care au implicat femei române din Cașolț/Kastenholz/Hermány în documente emise de Magistratura Sibiului. În 1757, Dobra, văduva lui Teodor Câmpan , a fost interogată, fiind suspectată de practici magice de vindecare, iar în 1764, Stana, soția lui Mihu Suciu, a fost acuzată că este „vrăjitoare” de către o altă româncă pe nume Ana , identificată drept soția lui Todor Cotoară. Într -un proces din 1748, ținut la Sighișoara/Schäßburg/Segesvár , populația românească din Buza/Bezedt (Besotten) este adesea menționată în legătură cu vrăjitoria (Hagenthurn și Péter Tóth 2010 : 198, 199, 205, 207, 209).

Un caz din regiunea Brașovului merită o analiză mai profundă. În 1692, Bucura, soția unui Opre din Prejmer/Torteln/Prázsmár , a fost procesată. Principalul acuzator a fost Solmen Hannes, care a acționat împotriva lui Bucura din cauza unei boli de care suferea fiul său. El o bănuia pe româncă că ar fi provocat boala , cu atât mai mult cu cât ea îl vindecase deja pe tânăr o dată, înainte de Paște. Douăzeci și șapte de persoane au depus mărturie în acest proces, un amestec de bărbați și femei, fiecare dând vina pe Bucura în felul său. Se spune că calul lui Bartesch Merten ar fi fost vrăjit, făcându-l să-și izbească capul de pereți. În relatarea martorului, românca a vindecat calul, dar după ce nu i s-a dat o bucată de pâine, i-a răsucit gura fiicei martorului, pe care a vindecat-o și ea în cele din urmă. Soția lui Czeyn Andreas, al cărei corp era umflat, a mărturisit că a fost vindecată de Bucura, care și-a trecut mâinile peste cel bolnav după ce a susținut mai întâi că remediile folosite anterior nu erau eficiente. Fupto Georg era de părere că, din cauza româncei, doi dintre copiii săi au murit, în primul caz pentru că vindecătorul nu a intervenit la timp, iar în al doilea pentru că copilul a refuzat să-i dea femeii un măr și aceasta s-a răzbunat. O femeie de etnie romă , Maria Mutoi, a mărturisit că Bucura a ajutat-o să descopere cauza slăbirii sale. Vrăjitoarea a săpat în casa suferindei și a găsit talismane îngropate: oase și păr omenesc, un mănunchi de mătase neagră și bucăți de haine ale țiganului și ale soțului ei. Matjein Hanessin a descris un conflict legat de o datorie. Românca s-a răzbunat, umflând fața victimei, astfel încât aceasta nu mai putea vedea, dar apoi vrăjitoarea a vindecat-o, primind drept plată doi florini, niște pâine și niște mei zdrobit

(Popovici 2002 : 74–76). Situația lui Bucura pare să ofere un argument factual în sprijinul ipotezei lui Alan MacFarlane conform căreia vrăjitoarele, femei care trăiseră întotdeauna la limita existenței, erau denunțate în special de oamenii mai bogați, care se simțeau vinovați pentru că refuzau să le ofere pomană, muncă sau un împrumut (MacFarlane 1999). Persoana mai săracă ar fi plecat cu insulte sau blesteme (Ilyefalvi 2019), iar dacă o nenorocire s-ar fi abătut asupra persoanei care refuza să arate milă, aceasta ar fi fost ușor atribuită vrăjitoriei.

În Sebeș/Mühlbach/Szászsebes , orășeneasca româncă Ioana Dan stătea în boxa acuzaților. Era prietenă cu mai multe femei săsești locale, vorbea bine germana și părea bine integrată în comunitate. Una dintre acuzatoarele ei a susținut că Ioana fusese văzută mulgând un stâlp de poartă pentru a fura mana vacilor și că avea un coridor sub casă prin care primea vizite de la alte vrăjitoare. Ioana Dan a fost văzută și dansând goală cu un ulcior în brațe. Ca fost client al ei, un martor a povestit cum Ioana l-a ajutat să recupereze o turmă pierdută, legând de piciorul mesei sale un papuc, în care pusese un crenguță. Mai mult, într-o noapte, când copilul său mic era bolnav, vrăjitoarea românca ar fi coborât pe horn în casa lui și ar fi încercat să-l stranguleze pe fiul său cel mare. Judecătorul a vrut să știe dacă capra care a apărut la miezul nopții avea legătură cu vrăjitoria, iar Ioana Dan a confirmat că era un mare maestru al magiei și că avea multe vrăjitoare cu el. Ioana Dan a susținut că diavolul i s-a arătat și sub forma unei găini negre. Presată de cei care o interogau, Ioana Dan a denunțat alte vrăjitoare. Pentru fărădelegile sale, a fost arsă pe rug împreună cu femeile saxone Katherina Schiffbaumer și Margaretha Drauss (Göllner 1971 : 79, 86).

Majoritatea românilor înregistrați au fost judecați pentru vrăjitorie în jurisdicțiile maghiare , alături de alte persoane de diferite etnii. În comitatele Transilvaniei și în orașele libere regale, cazurile sunt numeroase și ne limităm la a cita câteva exemple ilustrative de români implicați în procese de vrăjitorie, cu estimări numerice și procentuale, unde acest tip de abordare cantitativă este posibilă. În zona Cluj/Klausenburg/Kolozsvár , au existat câteva cazuri care au implicat români din Feleac/Fleck/Erdőfelek care au fost acuzați de vrăjitorie. În 1568, Petru Varga , un român din Feleac („Petri Varga , volachi de Felek”), a fost prins în mijlocul unei narațiuni de vrăjitorie, în care se opunea unui anume Mihály [Mihail], un om viclean care poseda o alifie magică. Mai multe persoane au depus mărturie în acest caz care, alături de Petru Varga , doreau să-i ia alifia lui Mihály, în numele satului și al legii sale obișnuite. Un martor numit Zanizlo kenez (Pakó și Tóth G. 2014 : 76), al cărui titlu (kenez-cneaz) indică prezența unei vechi organizații politice și juridice a românilor transilvăneni, a mărturisit spunând că a văzut mirul legat (probabil într-un urnar, dar documentul nu este clar) de stâlpul unei case, despre care vorbise Petru. Întrucât satul Feleac era situat pe vârful unui deal înalt, în afara cetății din vale, și era teritoriu românesc, era considerat un loc preferat de vrăjitoarele din zonă, care erau adesea „văzute” acolo, culegând plante vindecătoare și făcând vrăji. În procesele înregistrate la Cluj , se întâmplă uneori ca o „oláh asszony” [românca] să fie menționată în legătură cu cazuri de vrăjitorie, de exemplu în 1629 sau în 1684 (Pakó și Tóth G. 2014 : 227, 291).

Multe femei românce au fost victimele proceselor de vrăjitoare în Dej/Desch/Dés , un oraș regal liber specializat în extracția sării și capitala comitatului Solnoc/Szolnok. Orașul în sine era populat în mare parte de calvini maghiari (Péter Tóth G. 2017 : 303), dar zonele suburbane și satele din jurul Dejului aveau o mare majoritate românească. Pe 25 februarie 1712, Cătălina Runcan și Ioana Vancea , două femei românce din Dej suspectate de a fi vrăjitoare, au fost aduse

în fața instanței și torturate. Pe 12 martie 1712, Ana Lazăr, locuitoare a satului Mica/Mikeháza de lângă Dej , a fost judecată pentru că a intrat în casele oamenilor sub forma unei târfe și a făcut lucruri oribile. În 1718, Ana Butică (Butyka Anna), soția lui Gheorghe Piripi (Piripi György), a acuzat o femeie care o certase că este vrăjitoare; Cu toate acestea, inculpatul a fost achitat, în timp ce reclamantul a fost condamnat la cheltuieli de judecată (Komáromy 1910 : 282). La 20 august 1742, mai multe persoane au fost anchetate în Dej , fiind acuzate de numeroase atacuri care le-au pus viața în pericol și de luarea laptelui și untului de la vaci. Acestea erau soțiile unor cetățeni, dintre care cel puțin trei erau români sau aveau origini române: Petru Oláh, Grigore Simon și Petru Bistrițanu din Dealul Cocoșului. Soția lui Grigore Simon a fost decapitată și arsă pe rug (Komáromy 1910 : 505–508). În 1753, două femei române, Floarea Drăgan sau Rus („Rusz alias Draxan Flora") și văduva Floarea Neag („Nyegen Flora"), au fost acuzate de uciderea unui tânăr prin farmece, folosind o pâine pe care o cocuseră. Acuzatoarea a fost mama vitregă a Floarei Drăgan (Kiss și Pál-Antal 2002 : 275–276).

Unele documente referitoare la comitatul Târnava/ Kokelburg/Küküllő , situat în centrul Transilvaniei istorice, publicate de József Bessenyei, menționează 13 procese de vrăjitorie, care au avut loc între 1638 și 1762 (Bessenyei 2000 : 37–43, 272–280). Dintre acestea, șase (46,15%) au printre acuzate femei române: Opreana Rus, soția lui Onea Pristava din Boarta/Michelsdorf/Mihályfalva, a fost acuzată de „vrăjitorie" și „însoțire de diavoli " (1744); Ana, soția lui Ștefan Cora din Retiș/Reteschdorf/Reten, a trebuit să se confrunte cu acuzațiile de „vrăjitorie", „farmece" și „compătimire diabolică" (1747); Maria Covaci, soția lui Vasile Poru din Bernadea/Bernhardsdorf/Bernád, a fost acuzată de „vrăjitorie, adulter și desfrânare" (1754); Usztina Ujfalvi , soția lui Ion Popa („Popa Juon"), a fost acuzată că a practicat „vrăjitorie" în Târnăveni/Marteskirch/Dicsőszentmárton și în alte părți (1758); Stana, văduva lui Simion Tolan din Suplac/Schöndorf/Küküllőszéplak, a fost judecată pentru „practicarea superstițiilor , vrăjitoriei și descântecelor diavolești, a vrăjitoriei și a incantațiilor, folosite pentru a face rău altora" (1760); Maria, soția lui Dan Onea, a fost arestată și judecată în Paloș/Pálos sub acuzația de furt, vrăjitorie și desfrânare (1762). În ceea ce privește comitatul Mureș-Turda/Maros-Torda, József Bessenyei consemnează aproximativ 108 proceduri judiciare pentru perioada 1634–1785 (Bessenyei 2000 : 117–271). Românii au fost implicați doar în 14 dintre acestea, adică 12,96%.

În comitatul Turda-Arieș/Torda-Aranyos, așa cum s-a văzut pe scurt mai sus, au existat numeroase procese de vrăjitorie care au implicat femei și bărbați români spre mijlocul secolului al XVII-lea. Dacă s-ar încerca o statistică pentru comitatul Turda (fără regiunea Aranyosszék), pornind de la documentele proceselor de vrăjitorie editate de András Kiss și Sándor Pál-Antal în *A Magyarorszagi Boszorkányság Forrásai* [Izvoare ale vrăjitoriei maghiare], vol. III (Kiss și Pál-Antal 2002 : 277–366), concluziile ar fi extrem de interesante. Astfel, pentru cele 58 de procese luate în considerare pentru perioada 1695–1803 în comitatul Turda , 51,72% au printre acuzați cel puțin un român, în special femei. Dacă ancheta s-ar limita doar la regiunea Aranyosszék, rezultatele statistice ar fi diferite de cele ale comitatului Turda-Arieș în general. Astfel, din cele 46 de proceduri judiciare inventariate de András Kiss și Sándor Pál-Antal pentru perioada 1651–1792 (Kiss și Pál-Antal 2002 : 366–459), 9 au implicat români (19,56%).

Iată alte câteva cazuri interesante de procese de vrăjitorie din comitatul Turda . În jurul anului 1740, un cerșetor român a fost prins în districtul de jos al comitatului Turda . El își câștiga existența într-o lume dominată de teama ciumei, foametei și secetei folosind magia și divinația (Tóth G. 2020 : 36). În 1743, Anuța Petrehiza din Șăulia/Mezősályi a fost judecată în Reghin/Sächsisch-Regen/Szászrégen. Era vindecătoare și magiciană a vremii și a fost acuzată că a fost hoț și că i-a înșelat pe săteni cu arta sa. Sentința ei era să fie stropită cu smoală pentru denunțarea tovarășilor ei și apoi să fie arsă pe rug și să moară (Kiss și Pál-Antal 2002 : 323; Tóth G. 2020 : 216–217, 358–359). În 1744, Pascu Bumbe din Budiu de Câmpie (astăzi Papiu Ilarian)/Boden/Mezőbodon a fost supus unui proces în care acuzațiile erau multiple: a susținut în fața oamenilor că are „o putere secretă, cvasi divină", că poate prezice cine va muri de ciumă și cine nu sau că este purtat prin aer de îngeri pentru a-și exersa arta magică. De departe, oamenii se adunau la el în grupuri, fiecare cu o întrebare sau alta: cu cât Pascu Bumbe era mai bine plătit, cu atât răspunsurile erau mai precise și mai plăcute. El acumulase mulți bani prin astfel de practici și, în cele din urmă, a ispitit „multe femei și fecioare cu promisiuni de bani și aur, pentru a le face să comită păcatele împreună cu el". Pedeapsa în acest caz nu era moartea, dar judecătorii au stipulat că limba lui Pascu Bumbe trebuia tăiată „și într-o astfel de formă și într-o astfel de parte încât să nu moară, ci să nu mai vorbească niciodată toată viața". Mai mult, „dacă ar repeta și reitera cea mai recentă viclenie și răutatea pe care a practicat-o, ar fi pedepsit mai aspru" (Kiss și Pál-Antal 2002 : 326–327). Ultima dată când tortura a fost folosită într-un proces de vrăjitoare pare să fie în 1765 de către tribunalul județean din Torda, împotriva Mariei Toma , care a fost desemnată de procuror ca fiind vrednică de rugăciune, dar a fost în cele din urmă cruțată (Tóth G. 2020 : 352).

Chiar dacă anexarea lor *de facto* la Transilvania istorică sub denumirea generică de *Partium Regni Hungariae* a fost stabilită abia după cucerirea completă a Ungariei centrale de către turci (1541), anumite regiuni din nord-vestul actual al României necesită a fi discutate în acest capitol, datorită prezenței inculpaților români în procesele de vrăjitorie.

Pentru regiunile istorice Crasna/Kraszna și Solnoc/Szolnok , care corespund parțial județului Sălaj contemporan , Dóra Czégényi a efectuat cercetări ample, studiind contextul social, cultural și etnic al acuzațiilor de vrăjitorie. În perioada 1712–1796, ea a identificat și analizat 55 de procese de vrăjitorie. Dintre acestea, nouă au fost îndreptate împotriva femeilor române: Simonné Maguly în 1721, Floarea (Virág) Oláh în 1723, Simina Bresa în 1729, Szemedra Pap în 1729–1730 (a fost considerată responsabilă de ciumă din 1717–1718), Ileana Baba (1739–1742), Nedea Lupancza (1740), Simina (17400), Simina (1740) Ilieș (1750) și Mariana Oláh (1768) (Czégényi 2014 : 222–229). Procentul de studii cu prezență românească este de 16,36%. În Bihor sunt cunoscute mai multe cazuri, dar cel mai interesant este cel al Ruxandrei Duca din Dobricionești (1731), deoarece menționează practici magice de legare, menite să ajute preotul satului să recupereze cărțile care fuseseră furate din biserică (Komáromy 1910 : 437–438).

Zona din jurul orașului Baia Mare/Frauenbach/Nagybánya este foarte bogată în povești de vrăjitorie (Kis-Halas 2008). Am menționat deja câteva procese din Baia Mare care au implicat femei române. Putem adăuga și alte cazuri la această listă. În 1753, doamna Horsa , o femeie „vlahă" din Groși/Tőkésbánya , care era vizitată de cetățenii din Baia Mare ca vindecătoare , ghicitoare și specialistă în magie erotică, a fost expulzată din oraș și împrejurimi, dar i s-a permis să se întoarcă în 1757. Mărturiile descriau un mediu românesc saturat de magie. Sunt

menționate un „văzător” vlah din Șișești/Lacfalu, Nicoreasa, și o doamnă Mociran, care practica magia laptelui și a iubirii și avea un spiriduș ca familiar, fiind urmărită penal în 1754. Conform acestor mărturii, doamna Horsa locuia în podul doamnei Mociran, iar Nicoreasa o vizita pe aceasta din urmă, locuind și ea în casa ei cel puțin o săptămână (Tóth G. 2020 : 245; Kis-Halas 2017 : 172, 212; Balogh 2003 : 288–309, 310–318).

Sighetu Marmației/Marmaroschsiget/Máramarossziget, capitala comitatului istoric Maramureș , a fost martora a 27 de procese de vrăjitorie sub jurisdicția sa între 1680 și 1782 (Tóth G. 2005 : 35–225). În aceste procese, care au lăsat în urmă mase considerabile de documente, cinci (18,51%) au avut o prezență românească printre acuzați. Această prezență, care poate fi identificată în documentele proceselor de la Sighet, trebuie supusă unor investigații suplimentare, care ar trebui să ia în considerare relațiile interculturale și interetnice dintre diverse grupuri aflate în interacțiune și conflict.

O altă analiză statistică, realizată asupra a trei comitate ale Ungariei istorice (Satu Mare, Szabolcs și Bereg), aduce perspective interesante suplimentare studiului nostru (Kocsis 2021). În Szabolcs au existat 54 de procese în secolul al XVIII-lea, cu 96 de persoane acuzate și 70 condamnate. Dintre cele 96, 2 erau române (2,08%), 5 rutene, 1 slovacă și 2 romi (Kocsis 2021 : 12). Situația din comitatul Satu Mare este complet diferită, deoarece populația sa românească era mult mai numeroasă și concentrată în anumite locuri. Au existat 46 de procese, iar verdictele sunt cunoscute pentru 37 dintre cei 88 de inculpați: 16 condamnări la moarte, dintre care 14 prin foc, în timp ce în două cazuri s-a folosit și decapitarea și spânzurarea. Dintre toate aceste persoane, 10 erau române (11,36%) și 1 germană (Kocsis 2021 : 13).

Paradoxal, Banatul a fost cruțat de psihozele vrăjitorești cât timp s-a aflat sub stăpânire turcească (1552–1716). După reocuparea și reorganizarea provinciei de către austrieci în 1716, aici au avut loc o serie de procese tardive, oferind o perspectivă interesantă asupra evoluției generale a fenomenului. În arhivele Timișoarei/Temeschburg/Temesvár există mai multe documente care consemnează acuzații de vrăjitorie într-un context multicultural. Iată câteva fragmente care arată cum au apărut acuzațiile și pe cine au vizat (Popa 1967 : 151–157). Din 30 mai 1733: „Oficiul din Vărșet informează administrația că o bătrână țigăncă a practicat vrăjitorie cu o sârbă la o răscruce de drumuri. Lucrurile găsite acolo au fost arse, iar cele două femei au fost aruncate în arest” și din iunie 1737: „Se relatează că o femeie a vrăjit-o pe N., care zace în închisoare. Intenția ei nu este cunoscută.” Pe 20 septembrie 1741, biroul Cenadului a primit ordinul de a trimite urgent trei femei din Sâmpetrul Mare acuzate de vrăjitorie, împreună cu „oala” și „mătură magică” lor, un doctor și martorii procesului. Sentința lor finală este necunoscută. În 1758, în Hódmezővásárhely/Ionești [un oraș care se află astăzi în Ungaria], o anume Maria Oláh, soția lui István Kozma, a fost torturată și a mărturisit numeroase rele pe care le comisese împreună cu alte vrăjitoare, prin intervenția diavolului . Era un fel de magiciană a vremii, capabilă să controleze ploaia și fertilitatea (Pócs 2005 : 98–99). În ceea ce-i privește în mod specific pe românii bănățeni, acuzațiile de vrăjitorie îndreptate împotriva lor au vizat atât bărbați, cât și femei. În 1729, un bărbat din Groși a fost arestat sub acuzația de vrăjitorie, dar rezultatul în cazul său este necunoscut, iar în 1744 acuzația a fost îndreptată împotriva unui călugăr care se ocupa cu ghicitul. Acesta a fost arestat și deportat în Transilvania (Tóth G. 2020 : 75, 512–514). Două femei romînce au fost arestate sub acuzația de vrăjitorie, una din zona Ciacova în 1736, alta din Moșnița în 1741 (Tóth G. 2020 : 75, 512).

În provincia istorică Banat se află și epicentrul fricii de vampiri în Europa secolului al XVIII-lea (Tóth G. 2020 : 70–77). Administratorii Rácz și Buchleitner și-au exercitat autoritatea în zonele Lugoj/Lugosch/Lugos și Făget/Fatschet/Facsád . Aceștia erau obsedați de morți. *strigoi* [vampiri], care rezultau din înmormântarea celor care fuseseră vrăjitori sau vrăjitoare în viață. Administratorul șef Rácz a ordonat mai multe exhumări, bazându-se pe credința că vrăjitoarele vii deveneau strigoi după moarte. În 1726, când a aflat că localnicii dezgropaseră o femeie în vârstă suspectată de vampirism, a autorizat decapitarea corpului, pe baza „semnelor potrivite". Apoi a întrebat autoritatea superioară dacă i se permite să ardă cadavrul (Tóth G. 2020 : 75). Administratorul adjunct Buchleitner a luat o măsură în egală măsură comică și grotescă (1725, 1729). Orice sat în care era descoperit un strigoi era excomunicat, iar excomunicarea era ridicată doar în schimbul unei sume mari de bani sau gratuit dacă „vampirul era ars". Practicile și credințele elitelor culturale și politice erau, așadar, adesea perfect în concordanță cu cele ale plebei, cu excepția câtorva figuri marcate de Iluminism , precum chirurgul german Georg Tallar , autorul raportului *Visum repertum anatomico-chirurgicum* (1753), un fin cunoscător al credințelor folclorice ale românilor, atât ale celor din Banat, cât și ale celor din Țara Românească (Mézes 2019).

Practica dezgropării *strigoilor* și a străpungerii lor cu un băț de lemn pare a fi răspândită printre români, așa cum atestă Samuel Köleseri într-o lucrare publicată în 1709. Românii considerau *strigoi* responsabili de relele care afectau comunitățile, în special boli precum ciuma (Veress 1931 : 156). În Banat au existat numeroase cazuri de isterie vampirică, atât în localități românești, cât și în așezări mixte sârbo-germano-române. În cele ce urmează, transcriem câteva date istorice referitoare la satele exclusiv românești unde au fost semnalate cazuri de vampiri: 1725 Herendești și 1725 Babșa , 1728 Obârșia de Câmp , 1729 Gruin și Șanovița , 1743 Bârna , 1747 Topleț , 1748 Șopot , 1752 Slatina . Biserica s-a opus acestor practici și credințe vernaculare, dar în multe cazuri clerului i-a fost de fapt foarte greu să ia măsuri proporționate. De exemplu, pe 12 mai 1748, protopopul ortodox român de Caransebeș / Karansebesch / Karánsebes a excomunicat două sate pentru că locuitorii dezgropaseră și arseseră 11 cadavre fără știrea bisericii (Tóth G. 2020 : 513). În contextul epidemiei de ciumă din ianuarie și februarie 1753, mai multe persoane au fost suspectate de vampirism și exhumate, iar autoritățile au declanșat anchete în satele românești Ticvaniu Mic/Klein Dikvan, Răcășdia/Rakasdia, Jebel/Schebell, Kallacha, Stamora, Vermeș/Wermesch/Krassóvermes (Tóth G. 2020: 512–514). *Repertoriul Visum* conține detalii interesante despre aceste cazuri. Locuitorii satului românesc Mehadica s-au confruntat în 1752 atât cu un proces de vrăjitorie în care era implicat un bărbat acuzat de divinație, cât și cu o isterie vampirică în care au fost implicate mai multe persoane acuzate de moartea a 34 de consăteni (Tóth G. 2020: 73, 513), ceea ce demonstrează că aceste două fenomene erau puternic asociate în mentalul colectiv.

Legătura dintre vrăjitoare și vampiri poate fi găsită și într-un caz de vrăjitorie consemnat în Banat. În 1728, în Ezeriș/Egrősch , județul Severin, o femeie în vârstă de 80 de ani, văduva Catharina Preda [poreclită Predonia], a fost acuzată de diverse forme de *maleficiu* . Martorii audiați în acest caz s-au declarat ortodocși, la fel ca acuzații, și au purtat nume specifice românești (George Oprea, Petru Rus, Petru Fiat), fiind născuți și stabiliți în satul Ezeriș , cu excepția lui Nicola, vechiul *cneaz* (conducător politic, judecător) al satului, în vârstă de 60 de ani, originar din Țara Românească . Acuzatorii au fost recrutați și ei din familia apropiată a

bătrânei. Fiul ei, Martin Preda (30 de ani), fiica ei, Draghincea (peste 40 de ani) și nepotul ei, un tânăr de doar 20 de ani, au depus mărturie împotriva ei la proces. Principala acuzație era că peste 50 de oameni muriseră în sat într-o perioadă scurtă de timp, toți suferind de febră și răni de înjunghiere. Se credea că bătrâna era o vampiriță [*moroni* , *hale* , cuvinte înregistrate în limba română, în timp ce documentele procesului sunt în limba germană]. Catharina mânca alte persoane de vii, cu excepția celor care primeau de la ea picături de sânge cu care se vindecau. Astfel, fiica acuzatei a scăpat de moarte. Într-o noapte, venind cu o altă femeie lângă patul fiicei sale, Catharina a numit-o „curvă" și a vrut să o omoare. Pe baza acestor presupuneri, au ieșit la suprafață alte acuzații specifice unui proces de vrăjitorie: Catharina nu se înțelegea bine cu soțul ei decedat, nu mergea la biserică, nu săruta răstignirea și nu își făcea semnul crucii; mai mult, avea o coadă pe spatele corpului în nopțile cu lună plină. Pentru a scăpa de nenorociri, sătenii au organizat un linșaj: au prins-o pe Catharina și i-au imprimat o cruce pe spate cu fier înroșit, după care acuzata a stat la pat timp de trei săptămâni. Cât privește interogatoriul presupusei vrăjitoare, acesta s-a învârtit în jurul unor ființe supranaturale din mitologia populară sud-est europeană, numite *zmei* [căpșuni de foc, șerpi aerieni] (Pócs 1989 : 53–61; Pócs 1999 : 130–131). Catharina a declarat în fața mai multor persoane din sat, apoi s-a contrazis în depozițiile sale, că doi *zmei* , unul tânăr și unul bătrân, au vizitat-o și i-au adus mâncare într-un coș: porumb, brânză, pește, mere. Amenințată și presată de cei care au interogat-o, bătrâna a mers până acolo încât a susținut că o anume Magdalina, care a locuit o vreme în Ezeriș înainte de a deveni văduvă, a fost cea care i-ar fi povestit despre *zmei* , ba chiar a întreținut relații sexuale cu aceste creaturi. Nu cunoaștem decizia finală a judecătorilor, dar în documente se spune că dosarul a fost închis „până la noi ordine" (Negrescu 2009).

Crimele pe care vrăjitoarele din Transilvania și Banat le-ar fi comis în comunitățile lor erau în mare parte aceleași ca peste tot în Europa și în special cele din Țara Românească și Moldova . Acestea luau fertilitatea vitelor și a culturilor, controlau ploaia și vremea, știau ce ierburi puteau provoca avorturi spontane sau vindeca bolnavii sau răniții, otrăveau oamenii, practicau divinația prin prezicerea viitorului folosind fasole sau uneori astrologie populară și erau mari specialiști în magia erotică și în legarea și dezlegarea cuplurilor. Vrăjitoarele se puteau transforma în animale pentru a face rău altora, așa cum a făcut „o vlahă" din Dumbrăvița/Dobravica când a apărut în forma clasică a unei pisici. Un martor a spus că, odată ce gâtul pisicii era tăiat, vrăjitoarea avea și o rană pe picior (Kis-Halas 2017 : 188). Apariția vrăjitoarelor era descrisă în Transilvania și Banat cu tot felul de imagini împrumutate din registrul monstruosului: aveau cozi și coarne și erau păroase și urâte.

Din punct de vedere social, nu există un singur tipar care să se potrivească vrăjitoarelor române pe care le-am descris. Acestea erau uneori bătrâne, alteori foarte tinere, precum o anume Adinica, dată în judecată în 1712, care era acuzată de vrăjitorie și trebuia să îndure calvarul apei: dacă era dovedită vinovată, urma să fie arsă pe rug (Komáromy 1910 : 257). Erau adesea foarte sărace, aparținând clasei sociale a iobagilor, ca toate femeile din Crasna . La Samson , județul Bihor, în 1746, consiliul a investigat cazul unei „române rătăcitoare și abandonate" (Sz. Kristóf 2017 : 65). Cu toate acestea, se putea întâmpla și ca femeile române să aparțină unor categorii sociale privilegiate, cum ar fi oamenii liberi sau chiar nobilii (Anușca , Zora și Voica din Făgăraș). Sunt cunoscute și cazuri în care soția unui preot a fost acuzată de vrăjitorie. Un proces de la Târgu Mureș/Neumarkt/Marosvásárhely a avut loc în 1642 și a

implicat două soții de negustori, Elisabeta Naztasi , soția lui Sava Grecul („Gőrőgh Száváné Naztasi Erzsébet"), și Persa („ Persa alias Bába Mártonné"). Persa a acuzat-o pe Elisabeta că folosește vrăji pentru a împiedica alți negustori să le vândă mărfurile. Contextul românesc al procesului poate fi ghicit din detalii, și anume atributul „grec", care se referă la religia ortodoxă, și alte referințe la relații interpersonale, dar în special o notă de pe marginea documentului, care consemnează un cuvânt în limba românească: olahulo *strigoliane* (Bessenyei 2000 : 129–131). „Strigoliane" poate fi ușor citit ca „strigoaice" sau, în traducere, „vrăjitoare".

Foarte des, femeile române acuzate de vrăjitorie se ocupau de vindecări și prezicerea viitorului sau erau moașe. Prin aceste tipuri de activități, ele își câștigau existența. Printre femeile viclene și vindecătoare , ar trebui să se includă Bucura din Prejmer, doamna Horsa și Oláh Bába Ilona . O categorie profesională aparte printre acuzați este cea a păstorilor și a păstorițelor . Într-un proces de vrăjitoare desfășurat la Aiud/Straßburg am Mieresch/Nagyenyed (1683), au fost aduse acuzații împotriva unei „ păstorițe bătrâne române " și a fiului ei, care era capabil să îndepărteze vrăjile făcute de mama sa (Solcan 2019 : 158, 238). Soția lui Dobos Mihály, din Tileagd, vorbea românește cu o păstoriță bătrână care cunoștea multe farmece. În 1726, într-un proces de la Cluj/Klausenburg/Kolozsvár , Székely Erzsók , fiica unei vrăjitoare care fusese arsă pe rug, a fost la rândul ei acuzată de vrăjitorie. Când a fost prinsă și scoasă din oraș, ea însăși a acuzat mai multe femei, întrebând de ce nu au fost și ele prinse, având în vedere că erau vrăjitoare la fel ca ea. Când a întâlnit o păstoriță româncă , Székely Erzsók a spus că și ea va fi prinsă în curând (Pakó & Tóth G. 2014: 319). Întrucât sănătatea oilor și vacilor lor era atât de importantă, păstorii recurgeau probabil la practici vindecătoare, care îi puteau expune acuzațiilor de vrăjitorie în cazul în care animalele mureau. Viața lor nomadă sau semi-nomadă le-a conferit și o reputație proastă în ochii celor care duceau o viață stabilă. În unele cazuri, păstorii erau considerați foarte eficienți ca și căutători de comori, fără nicio îndoială prin mijloace magice (Elteto 1972 : 212–213). Întrucât păstorii erau adesea (dar nu exclusiv) români (Elteto 1972 : 213), este firesc ca acuzațiile de vrăjitorie să fie îndreptate frecvent împotriva lor. În studiul său despre acuzațiile de vrăjitorie din județele Debrețin și Bihor, Ildikó Sz. Kristóf menționează câteva persoane de diferite etnii care „toți își câștigau pâinea din creșterea oilor" (Sz. Kristóf 2017 : 65).

Cât despre pedepse , acestea au fost aceleași ca și pentru cele acuzate în alte părți ale Transilvaniei. Unele dintre femeile române au fost arse pe rug: Cătălina Runcan (1712), Ioana Dan (1718), Ioana Stan (1719), Paraschiva Boar (1729), Măriuța Molnar (1737), Oláh Bába Ilona (1742) și Usztina Ujfalvi (1752). Soția lui Mihai Petruț din Recea/Lénárdfalva a fost spânzurată în 1703. Etnia soțului ei poate fi ușor ghicită, în ciuda transcrierii în maghiară a numelui său ca Petrucz (Balogh 2003 : 151). Altele au fost obligate să plătească o cauțiune costisitoare sau să aducă mulți martori în instanță pentru a depune mărturie în favoarea lor. În 1715, Ioana Pavel din Băișoara , soția lui Simion Ianc, a fost închisă după ce a fost acuzată că a provocat moartea soției lui Gavrilă Truța prin mijloace magice. Ea a făcut o înțelegere cu soțul văduv, a plătit 20 de florini și a adus șapte martori care i-au susținut cazul (Kiss și Pál-Antal 2002 : 285–287). Unele dintre femeile acuzate au fost achitate și eliberate deoarece instanța nu a putut produce nicio probă incriminatoare împotriva lor, cum ar fi în cazurile Ioanei Vancea din Dej în 1712, Mariei Vancea din Rimetea/Eisenburg/Torockó în 1724, Siminei Geczuj în 1741 și Ruxandrei Duca din Dobricionești.

***

Judecând după datele de mai sus, putem observa că multe vrăjitoare (române sau nu) au fost arse sau cel puțin aspru pedepsite în Transilvania, Partium și Banat până la mijlocul secolului al XVIII-lea - epoca rațiunii și a Iluminismului. Nordul acestei vaste regiuni a fost mai „întârziat" decât sudul saxon în această privință, dar această ipoteză urmează să fie confirmată de cercetări interculturale. Împărăteasa Maria Tereza a pus capăt acestor procese barbare relativ târziu; în Imperiul Habsburgic acuzațiile de vrăjitorie au fost oprite prin acțiuni instituționale de sus în jos (Kern 1999), așa cum s-a întâmplat și în alte țări europene (de exemplu, în Franța în 1682, în Prusia în 1728 și în Anglia și Scoția în 1736). Împărăteasa Maria Tereza a emis un decret destinat a fi folosit în toate teritoriile sale ereditare, compilat sub conducerea contelui Michael Johann von Althann și intitulat „Un articol despre vrăjitorie, vrăjitorie, divinație și activități similare" (1766). Acest „articol" a fost inclus în 1768 în *Constitutio Criminalis Theresiana* (Tóth G. 2020: 87–89). Acesta prevedea ca orice plângere de vrăjitorie să fie supusă controlului și deciziei guvernului imperial. Acesta prevedea că:

> Este un fapt binecunoscut în prezent, însă, cum mania vrăjitoriei și a vrăjitoriei era exagerată în mod grosolan în vremurile de demult. Mai mult, baza sa se afla pe înclinația populației simple și de rând către lucruri superstițioase. Prostia și ignoranța - ca izvoare ale uimirii și superstiției și din care izvorăște credulitatea fără a ține cont de adevăr sau falsitate în rândul oamenilor de rând - au promovat și mai mult astfel de lucruri. (Citat și tradus de Kern 1999 : 171)

Cum a fost reconciliată această afirmație rațională cu o alta, din același „Articol", care afirma că guvernul imperial va împiedica oamenii să se „dedice vrăjitoriei"? Edmund M. Kern arată că suveranul nu era pregătit să își asume în întregime responsabilitatea pentru eradicarea credinței religioase în vrăjitorie și a preferat în schimb să evidențieze barbaria sau ilegalitatea proceselor. „Articolul" nu era cu adevărat „triumful rațiunii asupra superstiției ", ci ceva mai degrabă asemănător „încercărilor sponsorizate de stat de disciplină socială", chiar dacă reprezenta o abordare nouă și mai eficientă (Kern 1999 : 179).

Chiar înainte de interdicția impusă de împărăteasă, au existat în Transilvania încercări de combatere a barbariei vânătorii de vrăjitoare, din partea a doi sași educați la Wittenberg. În 1692, Johannes Surmann , din Bistrița/Bistritz/Beszterce , în lucrarea sa *De daemonologia recentiorum auctorum falsa* [Despre falsa demonologie a autorilor recenți], a avut curajul să-l apere pe Balthasar Bekker (Sz. Kristóf 2006 : 516), un pastor germano-olandez care a criticat credința în vrăjitorie în lucrarea sa *Lumea vrăjită* (1695). Fiul unui meșteșugar din Sighișoara , Andreas Teutsch (1669–1730), educat la Wittenberg și licențiat în medicină la Universitatea din Utrecht, învățase la Leipzig doctrina lui Spener despre necesitatea separării credinței de știință. Acest lucru l-a determinat, în calitate de Comes al Saxonilor, să interzică procesele vrăjitoarelor să aibă loc în scaunele saxone , cunoscute sub numele de Königsboden sau *Fundus regius* (Várkonyi 1991/92 : 425, 461). Succesul acestei măsuri a fost în mod evident incomplet, deoarece au existat încă procese organizate la Brașov în 1713 (care au dus la arderea pe rug a unei vrăjitoare) și la Sibiu, în 1718–1721 și 1753.

În zonele din Transilvania unde puterea juridică aparținea comunităților maghiare , au avut loc ulterior procese pentru vrăjitorie. Acestea ne interesează, având în vedere subiectul cercetării noastre, deoarece au implicat și români. În Câmpia Turzii/Jerischmarkt/Aranyosgyéres a avut loc un incident atroce, care arată că unele credințe populare erau încă răspândite. Ilie Bean , din Oprișani, în vârstă de 22 de ani, căsătorit și de credință ortodoxă, pretindea că este doctor și vindecător în 1802. El a alungat diavolul și a vindecat multe boli . Doi maghiari din Câmpia Turzii , Samuel Farkas și Julianna, de confesiune protestantă, l-au vizitat la recomandarea unei alte românce, soția lui Ioan Haidu. Familia Farkas avea o fetiță pe care o credeau posedată de diavol și au alergat la vrăjitor pentru a o vindeca. Cu acordul părinților și al judecătorului local, Ilie Bean a întreprins un ritual de „schimbare" a copilului, introducând-o într-un cuptor încins. Părinții stăteau pe acoperiș, lângă horn, gata să-și prindă copilul adevărat atunci când diavolii o vor arunca afară. Bineînțeles, fetița a ars în cuptor, iar vindecătorul a fost decapitat. Părinții au fost duși la închisoare, dar ulterior au fost eliberați pe cauțiune, pe motiv că Ilie Bean i-a păcălit (Kiss și Pál-Antal 2002 : 341–344, 350–360). Se poate argumenta că acest caz sinistru marchează simbolic sfârșitul proceselor de vrăjitorie clasice din Transilvania și intrarea întregii societăți în modernitate .

Într-o concluzie provizorie, putem spune că românii din Transilvania au împărtășit culturile și discursurile vrăjitoriei ale grupurilor etnice cu care au conviețuit, și anume maghiari , germani și romi . Acestea se bazau pe un sistem comun de credințe, idei și practici, care păstrau încă o parte din specificul culturilor lor populare. Românii au fost implicați în procese de vrăjitorie la toate nivelurile, aducând valoare adăugată unei vaste rețele de semnificații antropologice. Unele dintre credințele lor tradiționale au fost astfel consemnate de scribi germani și maghiari , dar - pe de altă parte - au preluat și au răspândit anumite stereotipuri demonologice ale elitelor transilvănene în comunitățile vorbitoare de limbă română de la sud și est de Munții Carpați. Este clar că o istorie nouă și cuprinzătoare a vrăjitoriei din Transilvania nu poate fi scrisă fără includerea corectă a românilor.

Moldova, 1761

Conform antropologului Andrei Oișteanu , societatea moldovenească a secolelor trecute, majoritar românească, a cunoscut și o serie de amestecuri de populații diverse și un anumit grad de toleranță religioasă, ceea ce nu a exclus episoade de violență (Oișteanu 2009 : 24–26). Este surprinzător faptul că Moldova – înconjurată de țări catolice, în special Polonia , și având o prezență romano-catolică puternică pe teritoriul său în trei episcopii care au funcționat între secolele al XIV-lea și al XVI-lea (Siret , Baia , Bacău) și în contact constant cu un oraș saxon protestant de la granița transilvaniană (Bistrița)) — nu a absorbit spiritul demonologiei occidentale mai în profunzime. De exemplu, la Bistrița a existat o panică vrăjitorească în timpul domniei principelui Acațiu Barcsai/Barcsay Ákos al Transilvaniei (1658–1660). La 8 ianuarie 1680, acesta a ordonat magistraților bistrițeni să-i captureze și să-i execute pe vrăjitorii și vrăjitoarele care îi incitaseră pe cetățeni la nesupunere prin practicile lor malefice (Solcan 2019 : 28, 113). Dar niciun ecou al acestei tulburări nu pare să se fi auzit de cealaltă parte a graniței, în Moldova. În Polonia , țară cu care Moldova avea intense legături politice, comerciale și

culturale, vrăjitoria era înțeleasă în formele clasice occidentale. Fragmente din *„Malleus Maleficarum”* au fost traduse și publicate încă din 1614, iar traducerea completă în poloneză a fost tipărită la Cracovia sub titlul *„Mlot na czarownice”* . Traducătorul, Stanislaw Zabkovic, secretarul prințului Ostrogorski, a adăugat ca anexe fragmente din alte două tratate demonologice celebre în Occident: *Formicarius* (1431) de Johannes Nider și *De laniis et phitonicis mulieribus* (1489) de Ulrich Molitor (Wyporska 2013 : 122–126). În Polonia , care a organizat represiuni destul de sângeroase, deși tardive, împotriva ereticilor și vrăjitoarelor în urma înrăutățirii relațiilor dintre catolici și protestanți (Wyporska 2013 : 13–14, 101–111), literatura demonologică (publicată în limba vernaculară) era la modă. În 1585 a fost publicată *Harfa Duchowna* [O harpă spirituală] de iezuitul și predicatorul de curte Marcin Laterna, care aborda multe probleme legate de vrăjitorie. Un alt tratat a fost, de asemenea, foarte influent: *Kolęda Duchowna* [Vizita pastorală] de Marcin Nowakowski (1753), unde au fost evidențiate aspectele demonologice ale vrăjitoriei (Wyporska 2013 : 107–111).

Chiar dacă nobilii și cărturarii moldoveni care au studiat în colegiile iezuite sau în alte școli superioare din Polonia , precum Grigore Ureche (1590–1647), Petru Movilă (1596–1646), Mitropolitul Dosoftei (1624–1693) și Miron Costin (1633–1693), ar fi putut fi conștienți de existența unor lucrări demonologice și ar fi putut cunoaște unele execuții de vrăjitoare, propriile lor scrieri nu păstrează niciun ecou clar al demonologiei catolice poloneze. Intelectualii români au făcut foarte puțin pentru a readuce stereotipul Sabatului și ura împotriva vrăjitoarelor din Nord-Vest în țările lor natale. După cum subliniază Gábor Klaniczay și Éva Pócs în discuțiile lor despre Europa de Sud-Est, „credințele arhaice” și-au continuat viața autonomă în regiune și au fost doar puțin influențate de demonologia (la rândul ei într-o versiune moderată) care a fost teoretizată de elitele religioase și intelectuale (Klaniczay și Pócs 1991a /92: 9). Aceasta era situația comunităților rurale și urbane din Moldova, unde credințele populare străvechi erau foarte rar demonizate sau perturbate de intervenții regulatorii.

Ortodoxia însă veghea asupra oricărei abateri și o pedepsea printr-un discurs impecabil. Merită să ne concentrăm asupra modului în care cronicile moldovenești scrise în slavonă veche descriu domnia lui Iliaș/Ilie (septembrie 1546–iunie 1551), fiul lui Petru Rareș și nepotul lui Ștefan cel Mare , supranumit Mahomed datorită convertirii sale la islam (Artimon 2015 : 248–250). Această relatare, concepută ca o narațiune exemplară, combină stereotipurile demonologice cu cele legate de vrăjitorie. Conține și o vagă aluzie la Sabat, care merită subliniată, fiind singura referință cunoscută la această practică în cultura scrisă moldovenească veche. Egumenul Eftimie al Mănăstirii Căpriana , autorul unei cronici comandate de voievodul Alexandru Lăpușneanu (1552–1561; 1564–1568), a exprimat punctul de vedere al unei ortodoxii militante și fanatice, care își renunța la deschiderea tradițională în acei ani și persecuta armenii și protestanții (Bogdan 1891 : 163–167, 214–217). Deși domnia lui Iliaș a avut un început de bun augur, în al doilea an, după decapitarea hatmanului Vartic (de origine armeană), lucrurile s-au destramat, deoarece voievodul nu a ținut cont de sfaturile înțelepte ale consilierilor săi și a început să „renunțe la creștinism și să-l deteste”. Deși tânărul fusese botezat și primise învățături creștine, cruzimea sa a mers mână în mână cu pasiunea sa crescândă pentru islam : „era mai îndrăgostit de legea ismaelită și musulmană a lui Mahomed, schimbând credința corectă cu cea greșită, virtutea cu înșelăciune și obiceiuri vicioase și a început să creadă cu tărie în legea turcilor și în obiceiurile lor false și să o respecte.” Iliaș Rareș

nu a mers singur pe calea apostaziei; se credea că este călăuzit ferm de un adevărat mesager al diavolului :

> S-a împrietenit și și-a ales consilieri și învățători dintre cei trei blestemați sarazini, musulmani de credință ai lui Mahomed. Iar cel mai viclean dintre ei, care era și cel mai rău prin viclenia sa diavolească și prin vrăjitorie, era unul pe nume Hădâr [Hadar], care avea obiceiuri necurate și o inimă necurată, iar Iliaș a vorbit și a trăit împreună cu el și l-a învățat pe Prinț toate lucrurile amare și rele. Și Iliaș a primit sămânța pe care Satana a semănat-o și a crescut-o în sufletele amândurora; și, ca și cum ar fi pus ceva viclean în cârlig, i-a ademenit la el pe cei neghiobi.

„Saracenii", de trei ori „blestemați", urmând un model de ritual de imprecare excelent analizat de Dan Horia Mazilu (Mazilu 2006 : 73–79; Mazilu 2001), i-au otrăvit mintea tânărului. Cel mai viclean dintre ei a fost Hadar, care stăpânea „meșteșugurile diavolești" și „vrăjitorii". O legătură între practicile satanice, erezia înșelătoare (islamul) și vrăjitorie este sugerată în acest paragraf. Descris drept „nebunul", tânărul nechibzuit a fost o pradă ușoară pentru mașinațiunile menite să-l ademenească, iar Satana - un mare pescar de oameni, asemenea Apostolilor - a fost cel care s-a bucurat. Hegumenul Eftimie își continuă argumentul, subliniind tema decăderii mentale care însoțește căderea în ispită: Iliaș a comis adulter, nu a mai postit și a avut izbucniri iconoclaste, la fel ca unii dintre vechii conducători bizantini:

> Astfel, mintea lui s-a înrăutățit și s-a umplut de deșertăciune, iar prin multe vicleșuguri inima lui s-a împietrit ca arama și a început să săvârșească mari fărădelegi, ca și cum s-ar fi cufundat în adâncurile răutății; s-a mâniat ca un nebun și, îndemnat de diavol , a luat asupra sa orice fărădelege, ca și cum s-ar fi bălăcit în păcat și ar fi fost hărțuit de un întuneric cumplit. A plătit mii de akce și ducați de aur pentru femei desfrânate, sarazine murdare, și le-a adus la sine și a început cu obrăznicie să evite vinul și carnea de porc. Și ar trebui să mai spun? El era în toate privințele împotriva dreptei noastre credințe creștine și ortodoxe. El numea sfintele icoane, chipurile lui Hristos și ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și ale tuturor sfinților idoli, el care era un idol al necinstei și un prieten al diavolului .

Prințul „se frământa ca un nebun [...] ca și cum s-ar fi bălăcit în păcat" și, în opinia cronicarului, doar această nebunie și întuneric al minții puteau explica de ce credea că sfintele icoane sunt „idoli". De fapt, el însuși era un „idol" al stăpânirii diavolului asupra lumii, iar talentul scriitor al lui Eftimie este admirabil în această descriere. Portretul prințului este pictat în culori închise - precum reprezentarea chipului lui Iliaș în pictura votivă de la Probota, necropola familiei Rareș - poate pentru că Eftimie își exprima interesul propriului grup. Întrucât Iliaș era un persecutor al clerului, numindu-i „dușmani și demoni", este evident că un egumen nu putea să-i deseneze portretul în culori mai palide. Spre groaza lui Eftimie , Iliaș consuma carne miercurea, vinerea și în timpul celor patru posturi anuale și comitea multe alte crime pe care cronicarul se abținea să le consemneze, pentru a „nu lungi povestea". Ipoteza vrăjitoriei a fost reluată cu un ton injurios, imediat după lista fărădelegilor Prințului și înainte de relatarea persecuțiilor sale împotriva boierilor: „Toate acestea le-a făcut cu mentorul și vrăjitorul său de trei ori blestemat, Hădâr, care l-a învățat secretele fărădelegii." Pe lângă

uciderea boierilor săi, tiranul Iliaș i-a trimis sultanului mesaje spunându-i că vrea să îmbrățișeze legea lui Mahomed. Ipocrizia sa nu cunoștea limite, deoarece își putea înșela supușii mințindu-i în față și nu se temea să comită cele mai înfiorătoare sacrilegii. Batjocorirea sa la adresa simbolurilor creștine despre care vorbea Eftimie nu era diferită de batjocurile pe care documentele occidentale le atribuiau vrăjitoarelor. În cele din urmă, iată vaga aluzie la Sabat pe care am menționat-o mai sus:

> Și a jurat cu mâinile pe Crucea cea Dreaptă în fața întregii mulțimi că crede cu adevărat în legea creștină și că nu are nicio intenție să se convertească la credința turcească. Dar în aceeași noapte a spart crucea pe care jurase și a aruncat-o în latrină. [...] Apoi s-a comportat atât de nerușinat, ca și cum ar fi fost un câine turbat și vrăjit și, dacă ar fi putut, ar fi zburat prin aer până la Țarigrad . [Constantinopol]

Negarea crucii, urmată de un comportament asemănător unui „câine turbat" atribuit „ vrăjitoriei ", era asociată cu dorința voievodului de a „zbura prin aer" spre Istanbul . Fuga vrăjitorilor în Turcia, precum și asocierea vrăjitoarelor cu invadatorii turci păgâni, au fost adesea descrise în documentele transilvănene și maghiare . Acuzațiile de vrăjitorie erau frecvente și intense în regiuni precum Banatul, care fusese recucerit de la turci la sfârșitul secolului al XVII-lea. În 1712, la Baioc , Bihor, un martor a susținut că cineva întâlnise un diavol călare pe un turc; în timpul panicii de la Seghed din 1728 , declanșată de ciumă și de niște inundații masive urmate de secetă, vrăjitoarele au fost acuzate că „ar fi vândut ploaia pământurilor turcești" (Klaniczay 2017 : 132). Se spunea că un țăran din Transilvania de Nord, pe nume Gavrilă [Gabriel], era un slujitor al diavolului , care l-a ajutat „să zboare prin aer până în Turcia" (Göllner 1971 : 93). Dar acest zbor prin aer – contrar a ceea ce credeau demonologii occidentali – i se părea lui Eftimie dincolo de ceea ce era „posibil" omenește. Înăbușit din față, niciun discurs coerent despre Sabat nu a apărut în vechea cultură scrisă românească. Apostazia lui Iliaș s-a încheiat cu plecarea sa efectivă în Turcia și cu îngenuncherea sa în fața sultanului și primirea noii legi religioase: „vânătoarea s-a terminat, spre bucuria lupului pradă sufletelor, diavolul ".

Lui Iliaș i-a urmat fratele său Ștefan Rareș (31 mai 1551 – septembrie 1552), care la început s-a arătat a fi un iubitor de biserici și preoți și un bun creștin, dar a degenerat rapid, urmând exemplul fratelui său. În relatarea sa despre dereglarea lui Ștefan, Eftimie părea să-și reitereze descrierea domniei lui Iliaș: Ștefan a adus „curve turcești și slugi turcești și alții care au fost prinși de diavol ". Mai mult, „acest criminal murdar și băutor de sânge era plin de mânie feminină și masculină și se pângări prin tot felul de fărădelegi, comițând desfrânări și jafuri, crime și acte de lăcomie și altele asemenea" (Bogdan 1891 : 218). Prin urmare, islamul l-a sedus și pe celălalt fiu al lui Petru Rareș . Pe scara a trei generații, de la Ștefan cel Mare, prin Petru Rareș și până la fiii săi, cronicarul a măsurat declinul celei mai strălucite ramuri a familiei legitime a domnitorilor moldoveni (familia Mușat).

În ciuda discursului antiturc construit de Eftimie în Moldova sau de Antimos al Iberiei, mitropolit al Bucureștilor , în Țara Românească , și în ciuda faptului că turcii erau încă considerați jefuitori păgâni nemiloși, cruzi și lacomi, sau ca încarnări ale Fiarei din Apocalipsa, țările române aveau o relație ambiguă cu islamul . Jean Delumeau arată în *La Peur en Occident*

[Frica în Occident] că a existat un număr mare de creștini care s-au convertit la islam în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, seduși de avantajele materiale ale unui imperiu „meritocratic" sau de libertățile sexuale interzise în societatea creștină. De asemenea, el subliniază că frica neclintită era resimțită doar de acele populații care erau în contact direct cu turcii sau de oamenii de rând care erau vexați de progresul a ceea ce considerau a fi o religie eretică (Delumeau 1978 : 263–266).

În toate cele trei țări cu populație românească, situate într-o „poziție riscantă" în raport cu Imperiul Otoman , teama de turci (asociați, în imaginarul colectiv, cu tătarii) era reală. Amenințarea foarte serioasă ca aceste regiuni să fie transformate în pașalâci se profila mereu la orizont (și devenea reală în cazul pașalâcului de Timișoara/Temesvár/Temeschwar). În mai multe rânduri, situația a fost salvată *in extremis* . De exemplu, la curtea domnitorului Grigore Ghica I (1660–1664, 1672–1673), în Țara Românească , înțeleptul postelnic Constantin Cantacuzino s-a opus unui vizir care dorea să transforme țara într-un pașalâc sub conducerea ginerelui său și a ținut un discurs magistral (Mazilu 2006 : 210–211). Amenințarea opresivă pe care turcii o reprezentau în mod constant ar putea explica asocierea lor cu vrăjitorii și cultul diavolului atribuit lor de către creștini. Cu toate acestea, frica era combinată cu fascinația, iar unii români par să fi fost fascinați de libertățile sexuale pe care le-o promitea Islamul . Cazurile de femei care au comis adulter cu turci au fost numeroase în lumea veche românească. O astfel de femeie a fost Zoița, soția lui Matei Cantacuzino, care și-a abandonat familia și a fugit la Istanbul , unde s-a turcit, sau mai multe femei din familia Lăpușneanu care „trăiau în păcat" cu niște turci în circumstanțe foarte promiscue, care au implicat și o femeie evreică (Mazilu 2006 : 374, 405–406). Apetitul sexual atribuit turcilor a făcut ca aceștia să fie imaginați ca violatori *prin excelență* (Mazilu 2006 : 427 și *passim*) sau ca răpitori experimentați de virgine.

În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, practicile magice din Moldova – împotriva cărora codurile de lege reacționau cu o duritate moderată – erau extrem de răspândite, ca și cum întreaga societate, la toate nivelurile ei, s-ar fi situat într-un orizont al gândirii magice. În jurul anilor 1646–1648, Marcus Bandinus (Marco Bandini), episcop de Marcianopolis, Durostor și Tomis, și administrator al Bisericii Romano-Catolice din Moldavia, unde a trăit între 1644 și 1650, a scris un memoriu care avea să se dovedească de o importanță capitală pentru înțelegerea practicilor și credințelor moldovenilor din aceste vremuri. Memoriul a fost publicat în 1895 de V. A. Urechia. Într-un capitol intitulat „De incantationibus", acest misionar catolic, impregnat de cultura demonologică a lumii occidentale, mărturisea că era speriat de faptul că în Moldova așa-numiții *incantatores* și *incantatrices* erau ținuți la mare preț și se bucurau de aceeași faimă ca medicii din Italia și nu erau respinși de comunitățile din care făceau parte. Câteva capitole mai târziu, Bandinus a descris un ritual despre care mulți cercetători credeau că are trăsături comune cu practicile șamanice:

> Revenindu-și la fire, oferă un spectacol oribil celor care îi privesc, căci își revin încet, încet, scuturându-și toate membrele; apoi, ca și cum ar fi posedați de Furii infernale, se răsucesc în așa fel încât ai crede că nu a mai rămas niciun os la locul lui. În cele din urmă, ca și cum s-ar trezi, își povestesc visele precum niște oracole. Când cineva pierde un obiect sau se îmbolnăvește, cere ajutorul acestor *incantatori* . Când se confruntă cu opoziția unui prieten sau a unei cunoștințe de obicei binevoitoare, se străduiește să diminueze această opoziție cu ajutorul vrăjilor. Se crede,

de asemenea, că vrăjile sunt cel mai bun mijloc de a se răzbuna pe un dușman. Ne-ar trebui un cu totul alt studiu pentru a descrie practicile acestor vrăjitori [*Incantatorum*] și vrăjitori [*Maleficorum*], ghicitori [*Divinatorum*] și șarlatani [*Praestigiatorum*]. (Urechia 1895)

Pornind de la lucrările unor etnologi maghiari , Mircea Eliade propune o interpretare a acestui paragraf într-un articol intitulat „ Șamanismul românesc ?" (Eliade 1972 : 191–203). Eliade consideră că Bandinus a descris elemente care se referă la extazul șamanic întâlnit la popoarele din Siberia și Asia Centrală (posedare, dezmembrare corporală, vise profetice etc.). Prin urmare, spune Eliade, notițele lui Bandinus nu se referă la români, a căror cultură populară nu are elemente șamanice precum moartea rituală sau extazul, ci la ceangăii moldoveni, care au păstrat elemente ale culturii maghiare antice , de origine asiatică, așa cum susține Vilmós Dioszegy. Nu este locul acesta să discutăm pe larg interpretarea lui Eliade; Să spunem doar că – urmând pașii lui Andrei Oișteanu (Oișteanu 2011 : 416–417) și ai Évei Pócs (Pócs 1989 : 81) – considerăm că este doar parțial adevărat, având în vedere interacțiunea culturală din Moldova medievală, conturată în numeroase surse istorice și studii moderne. Este interesant de observat doar că moldovenii apelau la *incantatores* și *malefici* , adică la vrăjitori, pe scară foarte largă în caz de boală sau pierdere a unui obiect, în caz de opoziție sau ură împotriva cuiva și așa mai departe. Aceste practici nu mai prezintă nicio trăsătură „șamanică" și fac parte din logica apelului obișnuit la vrăjitori și vrăjitoare, așa cum se vede în stipulațiile codurilor de lege numite *pravile* („Cine pierde ceva de-al său și cheamă vrăjitoarea să o întrebe, se va pocăi timp de patru ani", prevedea *Codul Govora*).

Interpretarea lui Eliade este valabilă parțial în cazul fragmentului citat mai sus, dar nu și când vine vorba de riturile magice de protecție împotriva ciumei. Bandinus a afirmat în mod specific că ceea ce a scris au fost observații făcute în rândul „națiunii române, care este ignorantă și crescută în superstiții ". Iată riturile observate de Bandinus: în satul Lucăcești, la granița cu Transilvania , de unde se credea că ar fi putut veni ciuma, un copac a fost tăiat până la înălțimea unui om. I s-a dat formă umană și i s-a înzestrat cu mâini și picioare. Avea un arc și săgeți așezate în mâna dreaptă și o suliță în mâna stângă, pentru a alunga boala sub această înfățișare războinică. Noaptea, zece fete goale și zece flăcăi goi alergau prin sat dansând și cântând, fetele ținând în mâini bețe aprinse , în timp ce flăcăii țineau sulițe strălucitoare. Când se întâlneau, încrucișau bețe cu sulițe într-o luptă simulată, din credința că aceste practici și nuditatea rituală ar împiedica ciuma să atingă tinerii. Toată noaptea, zece tineri, urmați de zece tinere, au săpat o brazdă în jurul satului, cântând și râzând, pentru a împrejmui spațiul locuit cu un fel de zid simbolic de protecție. Deși Bandinus a afirmat peremptoriu că sunt „români", Eliade nu-l crede, deoarece – notează foarte corect istoricul religiilor – în România, cel mai răspândit rit de apărare este țesutul așa-numitei cămăși de ciumă (Nicoară 2021 : 59). Mai mult, brazda trasată în jurul satului sau practica circumambulației sunt atestate doar „vag" în județul Dolj sau în unele episoade de moarte neagră din Bihor, dar sunt consemnate pe scară largă la popoarele slave și fino-ugrice. Toate exemplele lui Eliade provin din lucrarea fundamentală a lui I.-A. Candrea, *Folclorul medical român comparat* . De asemenea, potrivit lui Eliade, nu există nicio consemnare a nudității rituale în cazul riturilor românești de apărare împotriva ciumei.

Toate aceste argumente nu mai țin, deoarece Eliade nu ia în considerare evoluția istorică a practicilor populare sau faptul că nuditatea rituală a avut tendința de a se diminua în timp sub presiunea creștinismului ambiental, așa cum subliniază el însuși cu referire la recoltarea belladonei, în lucrarea sa „Cultul Mandragorei în România" (Eliade 1972 : 208). Iată una dintre concluziile lui Eliade despre trăsăturile universale ale recoltării belladonei în cultura tradițională românească: „femeile și fetele dansează goale în jurul mandragorei, dar uneori își lasă doar părul liber (vestigii ale nudității magice). Cuplurile se mângâie și se îmbrățișează. Pentru a culege frunzele de mandragoră, fetele se întind una peste alta, imitând actul sexual" (Eliade 1972 : 224).

În plus, arătura brazdei protectoare din jurul satului sau circumambulația sunt mai pe larg consemnate. Sunt menționate și în satul Obârșia Cloșani (Mehedinți)), unde femei goale și ciufulite, conduse de un flăcău, ară noaptea o brazdă în jurul satului. În Berbești (Maramureș)), „ca să scăpăm de ciumă, ne-am plimbat cu doi boi negri și cu plugul. Arau cu doi boi negri, care erau gemeni. Și cu aceștia am încercuit satul și ciuma nu a putut intra." Același obicei se practica la Cupșeni, unde boii erau mânați de bătrâne, urmate de preot (Bilțiu și Bilțiu 1999 : 326–327), în Bihor în 1866 (Leland 1891 : 133) și în alte câteva locuri (Evseev 1994). Mai mult, teritoriul României prezintă dansul ritualic al *Călușarilor* pe harta desenată de Carlo Ginzburg privind „cultele, miturile și ritualurile de origine șamanică din Europa". În opinia cercetătorului italian, dansul *călușului* aparține unei categorii mai largi de practici șamanice răspândite aproape peste tot pe continent (Ginzburg 1991 : 99). De ce alte fenomene de tip șamanic nu ar fi specifice românilor care trăiau în Moldova secolului al XVII-lea, așa cum susținea Bandinus? Interesant este că ritualurile nocturne care se țineau în jurul satelor pentru a alunga ciuma, ritualuri care implicau și nuditate rituală , nu au atras atenția legislatorilor și nu au generat o credință tenace în adunări de vrăjitoare (spre deosebire de mediile culturale occidentale).

Pe de altă parte, cercetări recente de teren și de arhivă efectuate de etnograful Bogdan Neagota au arătat importanța vrăjitoriei extatice în rândul comunităților din Transilvania și sud-vestul României, în Oltenia , de pe malul Dunării . Neagota a studiat căderea în sfinte a vrăjitoarelor , asociată cu darul profeției, visul zborului și dobândirea puterilor vindecătoare . Este interesant de observat că femeile intervievate au vorbit întotdeauna despre o separare clară între practicile bune și cele rele, afirmând că acestea nu aveau nicio legătură cu acestea din urmă și că lucrau întotdeauna pentru prosperitatea comunităților din care făceau parte. Aceste cercetări recente oferă contraargumente solide interpretării înguste a textului lui Bandini de către Eliade, chiar dacă faptele analizate de Neagota aparțin secolelor al XIX-lea și al XX-lea (Neagota 2018).

O jumătate de secol mai târziu, în legătură cu descrierile lui Bandini, domnitorul moldovean Dimitrie Cantemir a dat și el, în *Descriptio Moldaviae* (1716), informații prețioase despre universul magic al compatrioților săi. „*Descriptio Moldaviae*" a fost scrisă în latină la cererea Academiei din Berlin, într-o perioadă în care principele era exilat în Rusia, la curtea lui Petru cel Mare. În opera lui Cantemir există o listă de credințe populare, unele dintre ele la fel de stranii cititorului de astăzi precum practicile „șamanice" menționate de Bandinus, datorită faptului că evoluaseră destul de mult de la prima lor apariție scrisă. Ritualurile și credințele magice ocupau un loc de frunte în universul cultural al moldovenilor și pot fi împărțite în mai

multe categorii mari. Cantemir a realizat un inventar al credințelor despre ființele fantastice, consemnându-le numele și încercând să le interpreteze originile: zâna (zâna , al cărei nume este corect derivat de la zeița Diana), fantoma, diavolul din iaz, destinele, frumusețile (sau *iele*), Joimărița sau Joia-Noaptea și incubul aerian (*zburătorul*). În categoria practicilor și ritualurilor de divinație cu bază magică, domnitorul Cantemir enumeră vergelatul , jocurile ritualice bazate pe magie, cum ar fi paparuda , drăgaica *și* jocurile mascate, cum ar fi *turca* , interpretată greșit – din cauza unei coincidențe de nume – ca „un joc inventat pe vremuri, din ura împotriva turcilor ".

Cantemir acordă o atenție deosebită diferitelor tipuri de magie verbală și practică: de legare și dezlegare; de farmec – asociată, în primul rând, cu vrăjile de dragoste; și de incantația, care se plasează în sfera terapeuticii magice. Lista propusă de Cantemir are o mare importanță istorică, deoarece arată tipul de practici magice la care au recurs moldovenii la răscrucea dintre secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, precum și credințele atașate acestora. Două aspecte sunt fundamental importante în paragrafele din *Descriptio Moldaviae* tradusă mai jos. În primul rând, formula lingvistică „cum se spune" arată că Cantemir a acordat o atenție deosebită culturii orale și terminologiei populare. El reproduce termenii magici într-un fel de transcriere fonetică, apropiată de pronunția blândă a moldovenilor (legatura, dislegatura, farmek, deskyntek). În al doilea rând, există o mediere impusă Domnitorului de cultura sa latină și de statutul său social înalt; avea o conștiință de clasă clară, vizibilă în distanța sa critică față de mentalitatea țărănească. Conform acestei medieri latine, „legatura est genus fascine", „farmek incantamenti genus est", „deskyntek, aliud incantamenti genus":

> [Legatura, Legatura] (u) Aceasta, cum se spune, ar fi un fel de farmec care l-ar împiedica pe mire să se copuleze cu mireasa sa în noaptea nunții. De asemenea, se spune că, în același mod, pot împiedica lupii și alte fiare să facă rău oilor și altor animale.
>
> [Dezlegarea, Dislegatura] (v) Îi eliberează pe miri de descântecul anterior, care poate fi obținut prin intermediul unei vrăjitorii mai puternice.
>
> [Fermecătorul, Farmek] (w) Este o vrajă des întâlnită printre țărani, prin care femeile, sau cel puțin așa își imaginează, își pot face iubitul să se apropie de ele sau pot înnebuni pe cineva pe care nu-l plac.
>
> [Incantația, Deskyntek] (x) Acesta este un fel de vrajă care ar trebui să vindece toate bolile care nu sunt muritoare. Vreau să povestesc aici ceva ce am văzut eu însumi la țară. Marele intendent al tatălui meu răposat avea un cal de mare preț, care a fost mușcat pe câmp de un șarpe și corpul său s-a umflat atât de mult, încât nimeni nu îndrăznea să spere că va supraviețui. A chemat o bătrână vicleană care i-a ordonat stăpânului calului să caute un izvor și să aducă apă neatinsă cât mai repede posibil. A vrut să trimită un servitor să aducă apă, dar bătrâna a spus că nu ar trebui să facă acest lucru și că stăpânul trebuie să meargă el însuși să aducă apa dacă vrea ca calul său să fie în viață. În cele din urmă, tânărul a ascultat-o și i-a adus bătrânei un ulcior mare cu apă. Ea a fermecat apa cu o incantație de neînțeles și i-a dat-o tânărului să bea. El nu a fost prea fericit să facă ceea ce i se poruncise, pentru că adusese prea multă apă. La scurt timp după ce a băut apa, și-a văzut calul, care zăcea pe pământ, aproape mort, nu departe de el, recăpătându-și moralul, în timp ce el însuși se umfla și durerile îi erau de nesuportat. După ce bătrâna a rostit o altă incantație, în patru ore calul a fost în siguranță, iar tânărul a vărsat apa,

> fără nicio urmă de durere sau boală. O altă bătrână a vindecat perfect în câteva zile un grajd întreg de cai care erau plini de scabie, chiar dacă se afla la trei zile de călătorie distanță, prin incantații rostite asupra unui smoc de păr de cal . (Cantemir 2017 : 1574–1576)

Referirea lui Cantemir la o figură asemănătoare unei vrăjitoare numită *Striga* oferă câteva clarificări fundamentale asupra subiectului nostru, deoarece eruditul principe retrăiește în relatarea sa originea, caracteristicile și răspândirea geografică a acestei creaturi diabolice. El descrie execuțiile vrăjitoarelor din Transilvania , menționând de ce erau acuzate, cum li se dovedea vinovăția și cum erau ucise și sugerează că nimic din toate acestea nu se știa în Moldova. *Striga* :

> Provine din cuvântul grecesc *στρίγη* și în moldovenească are același înțeles ca în latină, adică este o vrăjitoare bătrână care ucide nou-născuți, pe ascuns, cu o viclenie diavolească. Această rătăcire este cea mai răspândită în Transilvania . Se spune că atunci când Vine *Striga* , bebelușii sunt găsiți sufocați în pătuțuri, fără să fi fost bolnavi înainte. Dacă suspectează o bătrână, îi leagă mâinile și picioarele și o aruncă în râu. Dacă se scufundă la fund, spun că este nevinovată; iar dacă plutește deasupra apei, spun că este suficient de vinovată și o ard de vie, fără alte investigații, în timp ce bătrâna strigă în zadar că este nevinovată . (Cantemir 2017 : 1573–1575)

Dar a avut Demetrius Cantemir perfectă dreptate în privința *strigă* ? Nu există nicio urmărire penală pentru vrăjitorie consemnată în documentele vechi moldovenești? Singurul „proces” pentru vrăjitorie consemnat în Moldova a avut loc într-o regiune muntoasă, în orășelul Câmpulung Moldovenesc , în 1761, când Cantemir nu a mai putut afla despre aceasta, iar rezultatul său nu este cunoscut. Un păstor , despre care se crede că a provocat moartea unei alte persoane prin farmece și vrăji, a fost trimis lui Pitar Neculai Cogălniceanu (un *pitar* era furnizorul de pâine al instanței), care a judecat cazul cât a putut de bine și a lăsat următoarea mărturie prețioasă:

> Tudora Flocioae ni s-a plâns, spunând că un tânăr, pe nume Neculai Cioban [Păstor], a fost angajat de Constantin Leuștean , ginerele lui Grigore Flocii și Parasca Flocioae, și că în timp ce păstorul își mâna oile chiar acolo, pe lângă casa Tudorei Flocioae, s-a dus la casă și a spus că Maria, fiica lui Flocioae, era vrăjită, dar știa cum să o rupă. Și când fata a adus apă într-o luni, el a rupt vraja, și fata a băut puțină; și fata a avut un frate, și fratele a băut și el puțină; și când păstorul a venit într-o a doua luni, a încercat să rupă vraja folosind miere, dar limba fetei s-a legat din cauza acelei mieri și a rămas mută timp de cinci săptămâni, iar fratele fetei s-a îmbolnăvit, iar o săptămână mai târziu a murit.
>
> Și când a venit Tudora Flocioaei, ne-a povestit toată întâmplarea și l-am adus pe cioban și l-am întrebat despre toate aceste lucruri. El nu a dat alt răspuns decât că nu este nici om viclean, nici doctor, ci a spus că Gligorii Floci și Parasca, soția lui, știau că ciobanul îi vrăjise pe toți cu părul diavolului și cu penajul de bufniță de pădure, și chiar și când a fost certat, ciobanul s-a ținut de mărturisirea sa. Dar Gligore Floce nu era la tribunal când ciobanul a arătat această dovadă. Și soția lui, Părasca, era acolo și s-a certat cu ciobanul în fața noastră și, întrucât ciobanul i-a spus totul în față, Părasca nu a putut nega că ea îl învățase pe cioban să facă aceste

> lucruri, despre care spusese că o vor face pe fată să se însănătoșească. Și fata s-a vindecat după aceea, dar nu complet. Așa s-a aflat că toată boala lor era vina lui Gligore Flocii și a Parascăi Flocioae. Prin urmare, o mare pedeapsă îi aștepta, dar a fost amânată până la întoarcerea lui Gligori Flocii, deoarece acesta era plecat, iar sentința lor urma să fie pronunțată atunci.
>
> Și, în conformitate cu decizia mea dreaptă și echitabilă, prin prezenta, îi transmit această declarație lui Tudora Flocioae. 7269 [1761], 20 iulie. (Stefanelli 1915 : 65–66)

La început, protagonistul acestei povești „magice" pare a fi un păstor , o categorie socială căreia se considera adesea că aparțin vrăjitorii. Am remarcat mai sus, de asemenea, prezența păstorilor (români) în procesele și poveștile de vrăjitorie din Transilvania. Aceasta corespunde unui model de mentalitate comun în Europa de Vest, de exemplu în Normandia secolului al XVII-lea (Bechtel 2000 : 762). Pentru Ducatele de Holstein și Saxonia-Lauenburg, Rolf Schulte subliniază prezența păstorilor printre cei acuzați de vrăjitorie (Schulte 2009 : 64). Wanda Wyporska, în cercetarea sa asupra vrăjitoriei în Polonia , oferă o cifră de 10% pentru frecvența păstoriților printre persoanele judecate pentru vrăjitorie în Wielkopolska (Wyporska 2013 : 54).

În Câmpulung Moldovenesc , alți actori ai dramei au intrat încet în prim-plan. Ciobanul Neculai și- a oferit serviciile unei femei, Tudora Flocioae, convingând-o că fiica ei era vrăjită, dar că el știa cum să o „desfacă", adică știa cum să rupă vraja magică și poate chiar să întoarcă răul asupra agresorului. Femeia s-a lăsat convinsă, iar cei doi copii ai ei (inclusiv un fiu) au trecut prin experiment. Ciobanul și- a făcut mai întâi vrăjile în apă, apoi în miere, în două zile de luni succesive, acțiunile magice fiind perfect sincronizate. După ce a mâncat mierea, limba fetei era legată, în timp ce băiatul murea o săptămână mai târziu.

Aici a început rolul justiției, în urma „plângerii" femeii (termen folosit în limba românească veche pentru a semnifica o denunțare sau o ceartă). Chemat la tribunal, păstorul a negat că ar avea vreo putere în materie de magie sau vindecare („nu era nici om viclean, nici doctor") și i-a învinovățit pe Grigore Flocii și Parasca Flocioae, soția sa, care se presupunea că îl învățaseră să facă vrăji „cu părul diavolului și penajul bufniței de pădure", cu care „i-a vrăjit pe toți". Neculai nu și-a schimbat mărturia nici după ce a fost „certat" (chinuit, sau cel puțin bătut, pentru că aceasta nu putea fi o simplă mustrare verbală, mai ales că în vocabularul vechilor coduri de legi, *a certa* , „a certa", era sinonim cu *a pedepsi* , „a pedepsi"). Confruntată cu păstorul , acuzata Parasca Flocioae nu a putut nega că ea îl învățase să facă lucruri infame. Dimpotrivă, panicată, ea a promis că „o va face pe fată să se însănătoșească" (întrucât nu mai exista nicio modalitate de a-l face pe fiu să se însănătoșească). După tratamentul magic, limba fetei a fost dezlegată „dar nu complet", ceea ce a fost o dovadă în plus a vinovăției soților . „O mare pedeapsă îi aștepta" (poate moartea?), dar judecătorul a amânat pronunțarea publică a sentinței până la întoarcerea lui Grigore Flocii, care era plecat. În cazul în care situația nu rămânea în suspensie, Tudora a primit un document prin care putea dovedi că dreptatea era de partea ei („conform hotărârii mele juste și imparțiale", a declarat judecătorul).

În această poveste, antropologul poate detecta prezența mai multor rețele comunitare fascinante . În primul rând, a existat rețeaua de relații familiale, așa cum sugerează poreclele, răspândită pe parcursul a două generații: aproape toate „personajele" din text erau înrudite între ele și toate aparțineau familiei „Flocioaii". La primul nivel, se aflau părinții, Parasca și

Grigore, care purtau ranchiună față de Tudora dintr-un motiv care rămâne din păcate obscur (a fost o moștenire ? o ofensă?). La al doilea nivel, se aflau copiii, cei ai Tudorei (Maria și fratele ei), care au căzut victime ale răzbunării urzite de unchiul și mătușa lor prin mijloace magice. Ginerele lui Grigore și Parascai, Constantin Leuștean , care era și vărul victimelor, pare să fi fost implicat doar marginal în această *vendetă* , deoarece el a furnizat doar instrumentul uman al răzbunării (ciobanul Neculai era în slujba sa). În al doilea rând, rețeaua de relații sociale era la fel de importantă: cei care comiteau agresiuni nu acționau singuri, ci apelau la serviciile unui om evident inferior lor din punct de vedere social, întrucât le păștea oile. În timpul procesului, nu s-a sfiit să demasce toate uneltirile și a arătat că, de fapt, cea mai pricepută la „farmece" și „vrăji" era o femeie, Parasca, după cum o dovedește însănătoșirea parțială a Mariei.

În procesul de la Câmpulung Moldovenesc se întâlnesc câteva elemente care făceau parte din sistemul sociocultural al proceselor vrăjitoarelor occidentale: diabolismul („ părul diavolului "), misoginismul (Parasca părea mai vinovat decât Grigore, care a rămas în afara instanței, aplicarea pedepsei depinzând de întoarcerea sa), teama de lucruri neînțelese și inexplicabile și agresiunile și contraagresiunile, precum și relații sociale și de rudenie complicate și tensionate. Acesta este singurul exemplu de proces al vrăjitoarelor în Bucovina , o regiune care nu a fost insensibilă influențelor austriece venite din Transilvania (unde procese similare se desfășurau în aceeași perioadă, de exemplu la Dej în 1760, 1763, 1764, 1771), sau influențelor poloneze, așa cum o demonstrează exemplele de procese desfășurate după mijlocul secolului al XVIII-lea în Polonia : Kalisz (1750), Kiszkowo (1761), Pyzdry (1761), Kopanica (1775) și Dobra (1781) (Wyporska 2013 : 91–94). În orice caz, procesul Câmpulung Moldovenesc nu pare să fi avut efecte pe termen lung și, din păcate, povestea nu conține nicio concluzie privind pedepsirea celor găsiți vinovați. Antropologii contemporani sunt nevoiți să se resemneze în fața lipsei de documente și să își bazeze interpretarea doar pe ceea ce a fost scris de Neculai Cogălniceanu.

Țara Românească, 1586–1859

Țara Românească, provincia românească situată între Carpați și Dunăre , nu a fost la rândul ei scutită de influența directă a credințelor și mișcărilor eretice. Ca și în Moldova , turcii musulmani erau considerați principalii, esențialii dușmani, din cauza diferențelor la nivelul credinței religioase și din cauza opresiunii politice în care au ținut principatele românești din secolul al XV-lea până în secolul al XIX-lea. În Țara Românească, convertirea la islam s-a înregistrat la cele mai înalte niveluri ale ierarhiei sociale, deoarece acesta era un instrument major de avansare socio-politică. În orice caz, atitudinea conducătorilor valahi față de turci a fost cel puțin la fel de duplicitară ca cea a moldovenilor, așa cum se vede în cazul lui Mihnea al III-lea (Mihail Radu, martie 1658–noiembrie 1659), care s-a dat drept fiul lui Radu Mihnea și, prin urmare, nepotul lui Mihnea Turcitul, al cărui caz va fi discutat mai jos. Fiind crescut în mediul curții otomane, Mihnea al III-lea a nutrit și gânduri de răzbunare împotriva turcilor. Soldații acestui tiran fără minte (*seimeni* și *trabanți*) i-au lăsat pe turci să jefuiască țara când conducătorul a urcat pe tron. De fapt, el plănuia în secret să înceapă o cruciadă împotriva păgânilor, în ciuda promisiunii pe care o făcuse de a se converti la islam :

> Și pe 17 februarie, Mihnea a intrat în țară cu turcii și tătarii, a înrobit o mulțime de oameni și a jefuit țara, ducându-i pe *trabanți* și pe *seimeni* în locuri necunoscute turcilor și tătarilor și unde răul nu mai umblase niciodată. Și ei, ca niște demoni, i-au împins să-i înrobească și să-i jefuiască. Este o mare rușine, căci niciodată nu s-a auzit de cineva care să-i dorească răul neamului său. Și și-au dat de bunăvoie soțiile, copiii și rudele spre a fi înrobiți turcilor . Mihnea provenea dintr-o familie de cămătari greci. Tatăl său se numea Iane Surdul [Surdul], iar Mihnea însuși a fost botezat Franți. Așa că, pentru că a aflat de mic că va urma lui Izmail, fiul Agarei, a fugit de părinții săi și s-a dus la Țarigrad [Constantinopol] și a devenit curtean al lui Kinan-Pașa, spunând că este fiul voievodului Radu și nepotul voievodului Mihnea. L-au tratat foarte bine din cauza acestui nume și l-au ținut alături de ei în lux. Și așa și-a petrecut viața printre turci până la vârsta de 40 de ani. Și părea foarte loial turcilor . Și l-au ales din toată inima și l-au făcut domn al Țării Românești, fără să știe că fuseseră amăgiți să creadă că și el se va turci. Și gura lui le-a promis acest lucru, dar inima lui s-a gândit, dacă va putea pune mâna pe tron, va ridica armele împotriva turcilor , să-i învingă, ca să poată fi împărat. (*Istoria Țării Rumânești)* (1961 : 172)

Cam în aceeași perioadă în care frații Rareș și-au pus familia în dificultate în Moldova , ipoteticul bunic al domnitorului menționat mai sus a domnit în Țara Românească. Mihnea Turcicul a ocupat tronul de două ori: septembrie 1577–iulie 1583 și aprilie 1585–mai 1591. El era descendentul direct al lui Vlad Țepeș (Dracula). După a doua domnie s-a convertit la islam „de bunăvoie", în ciuda faptului că înființase de fapt o mănăstire la Tutana în timpul primei sale domnii (*Istoria Țării Rumânești* , 1961 : 119–120).

În timpul celei de-a doua domnii a acestui voievod, la 7 iulie 1586, au fost formulate unele acuzații de vrăjitorie. Vremurile erau grele: vremea schimbătoare și calamitățile climatice, foametea și conflictele sociale erau realități cotidiene (Teodoreanu 2011). Încă o dată, familia implicată a fost sfâșiată de conflicte care s-au desfășurat pe mai multe planuri și în multiple direcții. Aflat la București , voievodul Mihnea a dat „poruncă domnească slujitorului meu rege Logotetul Ivan și Doamnei Anca și fiilor lor, câte le va da Dumnezeu, să moștenească, în Iașii de Jos și în Burdea", partea din moșie aparținând Logotetului Ion și Doamnei Neacșa , fiica lui Olac. Moșia în cauză cuprindea și „casele și viile și moara" și era, prin urmare, destul de mare pentru acea vreme. De ce și-au lăsat „vârstnicii" Logoteți Ion și Neacșa averea unui frate, evident mai tânăr, și copiilor acestuia? Pentru că „n-au născut fii din trupurile lor, nici fii, nici fiice, niciunul" și mai ales pentru că primii moștenitori desemnați ai moșiei nu erau la înălțimea așteptărilor, fiecare dintre ei păcătuind într-un fel sau altul. „Fratele Opriș" a fost „șters" din testamentul făcut de Ion și Neacșa , dar motivul nu a fost consemnat în documentul antic. De asemenea, „nepoata lui Neacșa ", soția preotului Badea nu s-a arătat demnă de a primi o moștenire atât de substanțială , deoarece, după mai puțin de trei ani de conviețuire cu mătușa și unchiul ei, „a alergat la adunarea satului și soția preotului a strigat că mătușa ei, Doamna Neacșa , era o vrăjitoare și o vrăjitoare [*strigoaică*] care îi otrăvise pe fiii preotului și o făcuse de rușine foarte mult în fața tuturor locuitorilor orașului Argeș". Drept urmare, mătușa și unchiul au rupt orice legături de familie cu cei care le-au aruncat astfel de acuzații răuvoitoare („să nu ne mai fie rude, nici să nu se odihnească în casa noastră"), anulând decizia lor

anterioară de a-l face pe preot... Badea și soția sa, moștenitorii lor. Păcat că exact în acest loc textul documentului original are câteva porțiuni ilizibile! Întrucât cei implicați în acest proces erau membri ai claselor privilegiate, cazul a ajuns la instanța voievodului Mihnea, dar documentul nu ne spune, din păcate, dacă acuzațiile nepoatei împotriva mătușii aveau vreun temei sau dacă Neacșa era sau nu *strigoaică* . Se poate foarte bine ca acuzațiile aruncate la adresa lui Neacșa să fi prevăzut condamnarea ei rapidă, astfel încât nepoata și preotul Badea putea pune mâna pe avere mai repede, în loc să aștepte ca Dumnezeu, în mila Sa, să-i ia pe bătrânii cupluri (astfel de viclenii erau destul de frecvente în poveștile de familie). Lucrurile au fost strâmbate din față: Voievodul Mihnea a clarificat pur și simplu o chestiune de moștenire în termeni care nu lăsau loc de interpretări ulterioare: „Și nicio altă rudă a lui Neacșa și a logofătului Ion, nici frații lor, nici verii lor primari, nici nepoții lor, nici nimeni altcineva să nu aibă vreo pretenție asupra averilor și moșiilor logofătului Ion și ale lui Neacșa , soția sa [...]." Doar acest decret domnesc, emis după unul dintre răposatul Voievod Petru, a fost valabil. În cele din urmă, bogații bătrâni au justificat de ce moștenirea a fost lăsată logofătului Ivan și soției sale Anca: „pentru că ne-au vizitat și pentru că, la bătrânețea noastră, ne-au dat cu milă slugi și toți oamenii lor și țigani și tot ce le-a stat în putere și ne-au scutit de tribut." Textul rezoluției princiare evidențiază, însă, câteva trăsături importante atașate vrăjitoriei în imaginarul colectiv muntean: sinonimia dintre „vrăjitoare" și „vrăjitoare"; faptul că vrăjitoarele erau specialiste în otrăvuri și substanțe nocive; și potențialul unei astfel de acuzații de a umple pe cineva de „rușine" și de a-l expune la stigmatizare socială și așa mai departe (Ionașcu și alții 1952 : 247–249). Această „rușine" spune multe despre modul în care vrăjitoria era trăită la nivel intrapersonal, sub influența unui set complet de factori sociali.

Un alt caz care implică acuzații și teamă de vrăjitorie, la un nivel social și mai ridicat, a avut loc câțiva ani mai târziu și a fost consemnat de cronicarul maghiar István [Stephen] Szamosközy (Pogăciaș 2011 : 85–86). Acesta nu era prea îndrăgostit de români și a scris despre ei dintr-o perspectivă critică, ca să spunem așa: „totam Valachorum progeniem a stirpe delendam esse". Evenimentul s-a petrecut în timpul domniei lui Mihai Viteazul (1593–1601), principe al Țării Românești, considerat de istoriografia tradițională românească primul unificator al românilor sub o singură coroană. În relatarea sa, Szamosközy a inserat acest episod în mijlocul unei serii de atrocități menite să demonstreze barbaria și lipsa de civilizație a conducătorului valah, stăpân temporar al Transilvaniei (1599–1600) și al Moldovei (1600), în contrast cu rafinamentul și comportamentul elegant al nobililor transilvăneni. În 1599, Mihail a ordonat să fie ucis Ioan Rață [Rácz] într-un mod macabru: victimei i-au fost tăiate brațele și picioarele, înainte de a fi străpuns în țeapă (Rezachevici 2006 : 2). Ioan Rață a murit înainte de sfârșitul execuției, iar soldații români au fugit în dezordine spre orașul Alba Iulia când au văzut un câine negru, spunând că această fiară a fost vrăjită de mama condamnatului pentru a-l ajuta să scape de moarte. După aceasta, Mihai Viteazul a ordonat și uciderea mamei lui Rață : „ca să nu-l vrăjească, voievodul a ordonat să o omoare" (Solcan 2019 : 117–118; Crăciun 1928 : 128). Aceasta a fost evident o execuție sumară cu subtext politic, dar arată și teama voievodului muntean de vrăjitorie , într-o perioadă în care această teamă devenea foarte răspândită în Transilvania și în principatele extracarpatice (procesele au abundat la sfârșitul secolului al XVI-lea, în special la Cluj/Klausenburg/Kolozsvár). De fapt, motivul uciderii lui Ioan Rață ar fi putut fi trădarea. Chiar dacă Rață era un secretar apropiat și emisar politic al lui Mihai Viteazul ,

el l-a informat pe cardinalul Andrei Báthory , principe al Transilvaniei și favorabil otomanilor, despre negocierile pe care voievodul muntean le purtase cu împăratul Habsburgic (*Mihai Viteazul).* (1986 : 253).

Valentin Al. Georgescu menționează un document de la începutul secolului al XVII-lea, care descrie un conflict familial ce implică „farmece" ca mijloc de acuzare (Georgescu 1980 : 272). Iată câteva fragmente din acest document. Pe 4 noiembrie 1614, Oana Vătăman, împreună cu o soră, un frate și numeroase rude (veri) l-au adus în fața justiției pe fostul vornic Nădăbaico pentru două sate pe care le cumpărase în timpul domniei lui Petru Vodă (1559–1568), care a emis hrisoave domnești „de la care trecuseră mai bine de 30 de ani". Poziția acuzatorilor este prezentată într-un mod extrem de interesant: „voiau să fie crezuți doar prin ceea ce spuneau și să le ia ceea ce cumpărase cu dreptate cu mulți ani în urmă, cu nedreptate și farmece care li s-au dovedit în fața dreptei judecăți." Reclamanții au fost înfruntați cu minciunile lor, conform legii, „și s-au rușinat și au fost legați de gât și duși prin tot orașul, și li s-au tăiat nasurile și urechile celor mai onorabili, pentru nedreptatea și înșelăciunea lor, care a fost dovedită." Aceste scurte fragmente arată că autoritățile judiciare nu s-au grăbit să ia în serios acuzațiile de vrăjitorie și farmece, ci au investigat dacă era vorba de vreo calomnie. Defăimarea fără dovezi putea duce la pedepse corporale severe , considerate infame în lumea românească modernă timpurie. Tăierea unei părți a corpului putea chiar împiedica pe cineva să ocupe funcții publice (de exemplu, cineva care era însemnat pe nas sau pe urechi nu putea pretinde a fi ales prinț).

Un caz din 1645 implică o serie de relații sociale piramidale între membrii clasei conducătoare și iobagi. Este vorba despre un anume Oprea , iobag pe moșiile mănăstirii Cozia . Acest om, fără știrea starețului, s-a dus la Târgoviște , la scaunul domnesc, pentru a obține un document oficial de eliberare. Abatele mănăstirii fiind acolo, l-a prins pe Oprea și l-a dus la marele *vornic* (judecător). Ceea ce s-a găsit asupra lui Oprea a fost surprinzător: existau „farsmece, pe care le-a folosit, fără scop bun". Abatele și judecătorul au vrut să-l ducă pe Oprea în fața domnitorului Matei Basarab , dar bietul om a căzut în genunchi și le-a cerut să nu facă acest lucru, jurând să rămână iobag al mănăstirii Cozia , împreună cu fiii săi, pentru tot restul zilelor sale. Documentul pe care l-am rezumat aici a fost înmânat starețului ca dovadă și garanție a ascultării lui Oprea (Barbu și colab. 1998 : 142). Rămâne întrebarea ce fel de farmece avea Oprea asupra lui, cine i le dăduse sau l-a ajutat să le facă și cum intenționa să le folosească.

Acuzații de vrăjitorie lansate pe fondul rivalităților politice din cercurile înalte ale societății se întâlnesc și în Țara Românească în secolul al XVIII-lea. De exemplu, în august 1714, voievodul Ștefan Cantacuzino tocmai îl înlocuise pe Constantin Brâncoveanu (1688–1714) pe tronul țării, după ce complotase îndelung pentru a-i provoca căderea și depusese numeroase plângeri împotriva sa la Constantinopol . Cantacuzino susținea că Brâncoveanu a întreținut o corespondență secretă cu împăratul Austriei și cu Rusia și Veneția, cărora le transmitea vești despre turci ; că acceptase titlul ereditar de Principe al Sfântului Imperiu Roman; că acumulase averi enorme, sărăcind țara; că intenționase să mute capitala din nou la Târgoviște din București , pentru a scăpa de supravegherea turcilor ; că avea bani depuși la Viena și Veneția; și că bătuse monede de aur în Transilvania și așa mai departe. Este foarte posibil ca Ștefan Cantacuzino , acest principe descris ironic în cronici ca fiind afectat de o iubire excesivă pentru femei („ginecolatrie"), care îl venera și era dominat de soția sa, Doamna Păuna. , fiica logotetului Șerban Greceanu, îi urmase sfatul când complotase împotriva vărului său,

Brâncoveanu . Această uneltire, înrădăcinată în răutate feminină, este descrisă în mod constant, atât în cronicile favorabile lui Brâncoveanu, cât și în cele ostile acestuia.

Pentru faptele sale rele, Păuna a fost grav afectat de semne divine, iar aceste avertismente cerești nu au fost interpretate așa cum ar fi trebuit. Există două relatări ale faptelor, ambele apărând în documente care au o părere proastă despre familia Cantacuzino . Prima, care este foarte probabil cea mai veche dintre cele două, apare în *Istoria Țării Rumânești de la octombrie 1688 până la* martie 1717, sau așa-numita *Anonim brâncovenesc* , un text favorabil lui Constantin Brâncoveanu (Ruști 2007). A doua face parte din cronica pe care Radu Popescu a început-o în 1719–1720 și a continuat să o scrie până la moartea sa. Ultimul text este ostil lui Constantin Brâncoveanu și familiei Cantacuzino în ansamblu. Iată aceste două relatări succesive:

> Dar prima minune a fost că voievodul Ștefan și-a trimis doamna și fiii la Mănăstirea Unul-Pom , unde se află o icoană a Sfintei Născătoare de Dumnezeu care poate face minuni, spre rugăciune și asemănare cu evlavia. Aceasta s-a întâmplat în ziua Adormirii Maicii Domnului, adică în ziua Adormirii, când soția voievodului era acolo, în mănăstire, chiar în ziua în care voievodul Costandin și fiii săi au fost decapitați în Țarigrad (o minune), și chiar în aceeași zi această soție a voievodului Ștefan a fost lovită de o accesă, de o lovitură, de o frenezie diavolească care i-a speriat pe toți cei care erau acolo cu ea, făcându-i să se întrebe cum ar putea să o ajute. Și a fost cuprinsă de acea frenezie diavolească mult timp. Și chiar după ce s-a întâmplat aceasta, Voievodul Ștefan și oamenii lui nu au venit la mănăstire să recunoască păcătoșenia faptei lor, pentru care Dumnezeu făcuse o mare minune aruncând-o pe doamnă într-o frenezie diavolească, și nicidecum nu s-a lăsat împins la pocăință, ci a spus că fusese vrăjită de călugărițele de acolo, împreună cu o călugăriță pe nume Olimbieada, care era mătușa Doamnei Păuna. , sora mamei sale, și le-a dat pedepse aspre tuturor, iar unele dintre femei au fost spânzurate și Olimbiea, mătușa ei, a fost trimisă la Bâțcov , la mănăstire, și au zidit-o într-o chilie, lăsându-i doar o ferestruică prin care să-i strecoare mâncarea și apa. Așa s-au pocăit pentru păcatele lor. (*Istoria Țării Rumânești)* 1959 : 122–123)

> Și aici, în țară, s-a întâmplat o mare minune, despre care merită să fie scrisă. Soția voievodului Ștefan s-a dus la Mănăstirea „Un Arbore” pentru o cugetare pioasă în ziua Adormirii Maicii Domnului, când l-au ucis pe voievodul Constandin și pe fiii săi la Țarigrad , și chiar în aceeași zi doamna a fost cuprinsă de o asemenea constrângere la mănăstire, încât a făcut toate ororile imaginabile, complet neștiind că socoteala lui Dumnezeu era asupra lor și că acum vor trebui să plătească pentru faptele lor, dar a acuzat-o pe o mătușă a doamnei, sora mamei sale, Olimbiiada, care depusese jurăminte cu mulți ani înainte, că ea și alte femei au aruncat vrăji asupra ei, făcând-o să intre în nebunie, iar mătușa ei a fost trimisă la o altă mănăstire, unde a fost închisă într-o chilie, iar două dintre femei au fost spânzurate . (Popescu 1961 : 487)

Există o diferență evidentă de ton între cele două relatări, dar au și multe aspecte comune. Acest lucru ne-a făcut să credem că, deși nu a avut prea multă simpatie pentru Brâncoveanu , Radu Popescu s-a bazat în scrierile sale pe *Anonimul brâncovenesc* (completată în 1717). Astfel, ambii cronicari au plasat evenimentele pe care le-au narat într-un orizont al „miracolelor”

(cuvânt care apare de trei ori în prima relatare și o singură dată în a doua), ca și cum ar fi vrut să sublinieze că nu relatau fapte obișnuite (bătălii, negocieri diplomatice sau succesiuni la tron). „Minunea" petrecută la Mănăstirea Unul-Arbore (trebuie menționat că detaliile circumstanțiale, topografice și onomastice sunt destul de precise în ambele cazuri) este interpretată în același mod atât de cronicarul anonim, cât și de Radu Popescu : ca un semn trimis de Dumnezeu („socoteala lui Dumnezeu", RP) pentru ca Cantacuzinii să se pocăiască și să-și recunoască vinovăția în moartea lui Brâncoveanu. *Anonimul brâncovenesc* sugerează o semiotică mai amplă a minunilor: „Dar Dumnezeu, care nu greșește niciodată, a început să trimită minuni în lume, pentru ca oamenii să știe că nu Șăițănești (închinătorii la Satana) [familia Cantacuzino , după numele strămoșului lor, *Șeitanoglu*] și zeii lor puteau face minuni, ci Însuși Domnul, care este mare și atotputernic" (*Istoria Țării Rumânești)* 1959 : 122). Acest semn — ne spun cei doi cronicari — a fost interpretat greșit: se credea că Doamna Păuna a fost victima „vrăjilor" făcute de mătușa ei, Olimpiada, o călugăriță la acea mănăstire, care a fost zidită într-o chilie la Bâțcov drept pedeapsă , în timp ce complicii ei (doi dintre ei, potrivit lui Radu Popescu) au fost spânzurați de oamenii voievodului.

Pe lângă trăsăturile comune menționate mai sus, există și numeroase divergențe între cele două texte (Ruști 2007). Narațiunea cronicarului anonim este mai complexă, mai extinsă și mai bogată în detalii, în timp ce cea a lui Radu Popescu este mai concisă, mai scurtă și mai incisivă. În general, mai vioaie decât cea din urmă, textul din *Anonimul brâncovenesc* conține și o urmă de ironie, detectabilă în propoziția finală a relatării („Așa s-au pocăit pentru păcatele lor"). Mai mult, în timp ce Radu Popescu , care era ostil lui Constantin Brâncoveanu , spunea că Păuna mergea cu „urmașii" ei la mănăstire „pentru reflecție pioasă", cronicarul anonim ne spune că mergeau acolo pentru „asemănarea cu devoțiunea pioasă". Diferența este uriașă, deoarece această sintagmă implică faptul că ucigași precum Cantacuzinii nu puteau îndeplini cu adevărat activități pioase. „ Boala " care a lovit-o pe Doamna Păuna „ Pe neașteptate" a fost interpretat în moduri diferite de către cei doi scriitori. Radu Popescu a afirmat foarte sumar că „o mare nevoie" a determinat-o pe prințesă să facă „toate ororile imaginabile", în timp ce cronicarul anonim a recurs la trei substantive, în încercarea de a descrie cu maximă precizie orizontul miracolului („lovit de o accesă, de o lovitură, de o frenezie diavolească care i-a speriat pe toți cei de față"). Or, în limba românească veche , „nevoie" avea sinonime precum „miracol", „damnare", „mirare", „pedeapsă " și „chin". Această pedeapsă , acest chin, a venit pe neașteptate, ca o „lovitură", nu avusese semne prevestitoare și l-a făcut pe autorul *Anonimul brâncovenesc* să se gândească la „nebunie". Termenul apare de trei ori în relatarea sa, ceea ce semnifică importanța pe care autorul a acordat-o ipotezei unei posesiuni diabolice, mai ales că fenomenul a avut o durată foarte lungă: „și au fost cu nebunia aceea mult timp". *Anonimul brâncovenesc* detaliază tot ce s-a întâmplat după ce călugărițele au fost acuzate de „vrăjitorie": Olimpiada a scăpat de la moarte doar datorită rangului său (a fost trimisă la mănăstirea din Bâțcov , unde a fost pusă într-o celulă și condamnată la o moarte lentă, deoarece nu a fost hrănită decât cu pâine și apă), în timp ce presupușii ei „complici" au fost „puși la pedepse grele ", iar unii dintre ei au fost chiar spânzurați. Radu Popescu a fost singurul care a dat numărul victimelor acestor execuții pe baza acuzației de vrăjitorie: două.

După ce am analizat faptele menționate în toate detaliile lor și am comparat perspectivele narative ale celor două relatări de care dispunem, este timpul să propunem o interpretare, dar

nu fără a ne întreba: ce s-a întâmplat de fapt la Mănăstirea Unul-Arbore ? Atât *Anonimul brâncovenesc* , cât și cronica lui Radu Popescu precizează destul de clar când s-au petrecut evenimentele: „în ziua Adormirii Maicii Domnului, adică în ziua Adormirii Maicii Domnului, fiind soția voievodului acolo, în mănăstire, în aceeași zi au fost decapitați voievodul Costandin și urmașii săi în Țarigrad (minune)" (*Anonimul*); „în ziua Adormirii Maicii Domnului, când l-au ucis pe voievodul Constandin și pe fiii săi în Țarigrad , în aceeași zi doamna a fost cuprinsă de o nevoie atât de mare la mănăstire, încât a făcut orice groază de închipuit" (Radu Popescu). O coincidență care ar putea părea ciudată pentru un cititor modern nu putea avea altă explicație în mintea Evului Mediu târziu decât intervenția punitivă a lui Dumnezeu. În orice caz, legătura dintre cele două evenimente arată că Doamna Păuna a aflat și a fost frapat de actele odioase care se întâmplau exact în aceeași perioadă la Istanbul , unde fostul voievod Brâncoveanu și cei patru fii ai săi au fost decapitați sub acuzația că nu au vrut să se convertească la islam .

Contemporanii acestor actori politici au presupus că, prin clarviziune sau telepatie (al lui Brâncoveanu (blestemul s-ar fi putut să o fi atins), Păuna Cantacuzino a trăit moartea verișoarei sale „de viață", dar cercetătorii moderni tind să creadă că a fost vorba de o criză de epilepsie, deoarece termenul „nevoie" folosit de cele două cronici a fost aplicat și acestei boli. Ideea de intervenție diabolică lansată de *Anonimul brâncovenesc* confirmă această interpretare, întrucât gândirea psihiatrică modernă ar putea descrie niște afecțiuni sau boli psihice foarte precise în aproape toate cazurile care se calificau drept posesiuni diabolice atunci când erau privite dintr-o perspectivă religioasă sau mitică. Mai mult, rolul Olimpiadei, mătușa doamnei (și aici intrăm în contact cu o altă poveste de familie!), trebuie să ne rețină atenția pentru o clipă. Ea a fost principala suspectă; ea a „vrăjit-o" pe Păuna iar călugărițele erau doar auxiliare în opera ei magică. Suntem înclinați să credem că, după o conversație incomodă cu mătușa sa (prinții și prințesele își vizitau adesea rudele mai în vârstă în mănăstiri pentru a le cere sfaturi politice sau religioase), în care tânăra domnișoară a fost acuzată direct de răsturnare și ucidere sau, în orice caz, de responsabilitate pentru „pierderea" lui Constantin Brâncoveanu , a avut o criză de epilepsie, care a avut consecințele descrise mai sus.

Mai mult, Păuna Demonizarea este un exemplu clasic al fenomenului posesiunii diabolice analizat de Michel de Certeau (există multe elemente comune cu Occidentul și chiar cadrul manifestării sale este același, o mănăstire de călugărițe). În *Posesiunea de la Loudun* , oarecum în spiritul demonologilor „clasici", Michel de Certeau stabilește o diferență clară între vrăjitorie și cazurile de posesiune demonică înregistrate, în special în secolul al XVII-lea, în Aix-en-Provence, Loudun, Louviers (Certeau 2000). Potrivit lui Michel de Certeau, a existat, în primul rând, o diferență temporală: cazurile de posesiune au avut loc, istoric, după marile procese ale vrăjitoarelor. În al doilea rând, în timp ce vrăjitoria se referă la forme de cultură rurală, poveștile legate de posesia demonică reprezintă o formă de cultură urbană sau monahală. În al treilea rând, diferențele de statut social dintre acuzatori și inculpați erau mai puțin definite decât în cazul vrăjitoriei. În al patrulea rând, deși suprimarea vrăjitoriei nu avea un scop clar definit, organizarea unor exorcisme spectaculoase avea scopul de a demonstra credincioșilor că Dumnezeu era mai puternic decât Lucifer și că acesta din urmă putea fi învins de preoți . Iată un paragraf care rezumă foarte precis diferența dintre „vrăjitorie" și „posedare":

> Diabolismul trece de la violența îndreptată împotriva magicienilor la o curiozitate plină de milă pentru victimele sale. Este localizat în mănăstiri și nu mai pe mlaștini și în sate îndepărtate. Devine mai puțin răzbunător și punitiv, dar mai apologetic și predicator, și se transformă dintr-un război împotriva vrăjitorilor într-un spectacol care are ceva din misiunea populară - chiar dacă „spectacolul" continuă să necesite o execuție. „Posedarea" constituie astfel un pas următor în raport cu vrăjitoria. (Certeau 2000 : 4-5)

În cazul Țării Românești, cu cât examinăm mai atent legăturile genealogice inextricabile dintre familiile boierești care au luptat pentru tron, cu atât este mai probabil ca Olimpiada să-l fi mustrat pe Păuna pentru implicarea ei în complot. Frații Greceanu, adică ai lui Păuna Tatăl Șerban și unchiul acesteia, cronicarul și traducătorul Radu Greceanu , au fost consilierii apropiați ai voievodului. În timpul celei de-a patra căsătorii, Șerban a luat-o ca amantă pe una dintre fiicele lui Brâncoveanu , Ilinca, iar din uniunea lor a izvorât ramura boierilor din familia Cornești. Bunicul voievodului Constantin, marele vornic Preda Brâncoveanu, a fost căsătorit (cât de curios!) cu o altă Păuna Greceanu , iar sora Olimpiada era, fără îndoială, înrudită prin sânge cu voievodul Brâncoveanu. În acest conflict politic și dinastic din 1714, este foarte probabil ca ramura Cantacuzinească din care făcea parte voievodul Ștefan să încerce să-i elimine pe ultimii susținători ai familiei Brâncoveanu . În *Lege și fărădelege…* , Mazilu subliniază corect miza politică: această execuție, sub acuzația de vrăjitorie, avea scopul de a ascunde orice legătură între nebunia lui Păuna și ceea ce se întâmpla chiar în acel moment la Țarigrad (Constantinopol) (Mazilu 2006 : 42–43). Această poveste a fost o sursă bogată pentru imaginația romantică a poetului Dimitrie Bolintineanu (1819–1872), care a abordat-o într-una dintre *Legendele istorice* și într-una dintre piesele sale inspirate din istoria națională, scrisă în 1867–1868, intitulată *Brâncovenii* și Cantacozinii.

Dar care este concluzia și morala acestei povești de rivalitate politică mediată de vrăjitorie? Omul afectat de „ginecolatrie", care îi luase tronul prin acuzații nedrepte și îl pătase cu sângele unui ilustru voievod, nu avea să domnească mult timp. În timp ce conducea țara, a adoptat o politică pro-ortodoxă și antisemită. I-a scutit pe preoți de taxe; „a ordonat demolarea sinagogii evreilor, deși se afla într-un loc retras, și le-a interzis să se roage în adunări" (*Istoria Țării Românești)* 1959 : 127). El a adoptat măsuri dure de cenzură, interzicând importul de gazete occidentale care ar putea tulbura mintea supușilor săi. Pe de altă parte, într-un context internațional complicat, când Sublima Poartă declarase război Veneției pentru a recuceri Morea și pregătea o ofensivă împotriva austriecilor pentru a cuceri Belgradul și Timișoara, voievodul Ștefan a urmat sfatul tatălui său, stolnicul Constantin Cantacuzino , și a căutat o alianță cu Habsburgii. Unii consilieri apropiați l-au trădat pe Ștefan , iar în ianuarie 1716 a primit un edict de demitere de la Padișah, informându-l că a fost înlocuit cu Nicolae Mavrocordat , voievod al Moldovei și primul domnitor al perioadei fanariote. Ștefan s-a dus la Constantinopol , încercând să-și recucerească tronul prin intrigi. El „nu știa că Vizirul, care hotărâse expulzarea sa, fusese abătut de unele dintre rudele sale apropiate, care poate nu erau altceva decât unelte ale Dreptății Divine, exact așa cum îi prezisese Brâncoveanu la plecarea sa din București " (Del Chiaro 1914 : 190). Această dreptate divină – care a fost menționată aici, completând povestea – le-a adus un sfârșit sinistru atât lui Ștefan , cât și tatălui său, eruditul *stolnic* , căci „în Duminica Sfintei Treimi, pe 7 iunie 1716, la ora patru noaptea, au fost

spânzurați, mai întâi prințul Ștefan , apoi tatăl său, iar capetele lor au fost tăiate, golite și umplute cu cânepă, apoi trimise Marelui Vizir la Adrianopol" (Del Chiaro 1914 : 191). Astfel a început epoca domniei fanariote în Țara Românească (1716–1821).

Chiar și în a doua perioadă a domniilor fanariote, când ideile iluministe câștigau încet, dar sigur, teren, procesele vrăjitoarelor erau încă organizate în Țara Românească. De exemplu, un proces ținut în timpul primei domnii a lui Alexandru Ipsilantis (septembrie 1774–octombrie 1782) a trimis ecouri în cele mai înalte sfere ale structurilor puterii locale. Mitropolitul țării, Grigore al II-lea (1760–1787), i-a trimis o cerere lui Alexandru, rugându-l să-l asiste într-un caz în aprilie 1777, într-o perioadă în care se folosea un cod judiciar relativ modern: *Pravilniceasc*ă *condică* . Un anume bărbat pe nume Stoica, de la Biserica Sfânta Vineri din București , a adus-o în judecată pe nepoata sa Maria, tot din București , pentru că timp de doi ani „a strâns dovezi că aceasta îi arunca vrăji și făcea alte lucruri diavolești lui și soției sale, din cauza cărora se îmbolnăvise atât de grav trupește încât și-a pierdut mințile". Mitropolitul a încercat să descopere motivele comportamentului ciudat al fetei și a întrebat-o „de ce și cum s-a amăgit singură să facă acele lucruri rele și ticăloase". Când a fost întrebată, Maria – la fel ca ciobanul moldovean din 1761 – nu a negat acuzațiile, ci a schimbat subiectul anchetei dând vina pe unele dintre cele mai apropiate rude ale lui Stoica :

> Fiind o tânără fecioară și locuind în aceeași casă cu zisul Stoica , a fost mult timp sâcâită de o mătușă a ei, pe nume Zamfira, care era căsătorită în Târgul Văleni din comitatul Saac, ea fiind soția lui Ion Vașcu , fratele lui Stoica reclamantul, învățând-o în taină ce să facă și cum să facă acele vrăji și alifii rele să lucreze asupra amândurora, adică asupra lui Stoica și a soției sale, și scoțând-o din duhuri, i-a spus că Zamfira i-a dat toate acele lucruri rele și, găsind ocazia, le-a uns atât pe hainele lor, cât și pe cărările lor, și apoi s-au îmbolnăvit îndată din cauza acelor lucruri și încă suferă.

Schema magică a agresiunii seamănă foarte mult cu cea din Câmpulung Moldovenesc și, într-o oarecare măsură, cu cea din Argeș din 1586. Totuși, în timp ce la Câmpulung relațiile de rudenie nu erau foarte bine specificate, aici erau mult mai precise: era vorba de o rivalitate între familiile a doi frați, în care soția fratelui-agresor, Zamfira, juca un rol fundamental. Mecanismul transmiterii vrăjitoriei este descris clar în paragraful de mai sus: era nevoie de o inițiere, de o „învățătură", care nu se putea întâmpla decât „în secret". Așa a aflat Maria de la Zamfira primele lucruri despre periculoasa profesie de vrăjitoare și descântătoare. Ce motiv ar fi putut-o determina pe Zamfira să-i dorească răul familiei fratelui soțului ei? O moștenire pe care Stoica și soția sa o primiseră și pe care ceilalți o considerau de drept a lor? Frustrările provenite din sentimentul că meritele lor fuseseră trecute cu vederea în disputa privind această presupusă moștenire ? Dorința erotică ilicită a Zamfirei pentru Stoica , care a determinat-o să caute o soluție paradoxală prin magie? Ceea ce ar argumenta în favoarea acestei ultime ipoteze este că soția lui Stoica pare să fi fost principala victimă a agresiunii magice, deoarece ea a fost cea care „suferise o boală atât de gravă încât și-a pierdut mințile". Stoica părea să fie într-o stare bună de sănătate, deoarece a reușit să-și târască nepoata la tribunal pentru a fi audiată de Mitropolie. Ca și în Câmpulung, agresorii au recurs la o a treia persoană, care a intrat în contact fizic cu victimele (Maria locuia în aceeași casă cu Stoica , la fel ca, poate, soții Badea și familia

lui Ioan Logofătul din 1586). Totuși, spre deosebire de cazul moldovean din 1761, această a treia persoană nu mai era o străină familiei, deoarece era „nepoata" atât a lui Stoica , cât și a Zamfirei. Întrucât Stoica și Zamfira erau înrudiți prin căsătorie, Maria nu putea fi nepoata lor de gradul întâi, decât dacă presupunem că era fiica unui al treilea frate sau a unei surori a lui Stoica și Ion. Iată o schemă de rudenie mai complicată decât părea la prima vedere, amintind cumva de ceea ce se întâmpla în vremea lui Mihnea Turcicul (1586).

Cât despre agresiunea magică, aceasta era atribuită de victime unor „lucruri diabolice" care se întâmplau cu ajutorul „vrăjilor" (iar acest termen este reiterat destul de frecvent, ca în toate celelalte cazuri). Principalul mecanism folosit de Maria era un „alif", cu care ungea atât hainele victimelor, cât și locurile prin care treceau (să nu uităm că, de exemplu, pământul luat de pe pașii cuiva putea fi un ingredient fundamental al procesului magic). Mai mult, alifurile găsite în casele celor suspectați de vrăjitoare erau elemente probatorii majore, așa cum subliniază Carol Göllner pentru cazurile transilvănene, deoarece se credea că măturile trebuiau unse cu un alifie care conținea mandragora, lațul diavolului , mătrăguna și cucuta, pentru ca femeile să poată zbura noaptea spre Sabat. Se credea, de asemenea, că vrăjitorii se ungeau cu unguent magic pentru a se transforma în vârcolaci și a-și dezmembra prada mai ușor și că anumiți „ungători" ungeau clanțele ușilor și colțurile caselor, răspândind ciuma (Göllner 1967 : 40).

Confruntat cu un caz atât de complex, Mitropolitul a procedat cu înțelepciune, asemenea lui Pitar Cogălniceanu, și a dorit să permită o confruntare între cele două inculpate, Maria și Zamfira: „să stea amândoi față în față, să se descopere adevărul [...], să fie cercetați temeinic, chiar dacă Maria ne-a arătat că Zamfira este foarte defensivă și neagă că a săvârșit acest fel de faptă de bunăvoie, dar aceasta nu se poate dovedi decât dacă sunt față în față" (Urechia 1892 : 145–146). În acest scop, Grigore al II-lea i-a cerut principelui Alexandru Ipsilantis să pună funcționarii comitatului Saac să o aducă pe Zamfira în judecată, unde în cele din urmă aceasta va recunoaște că a săvârșit faptele și va îndepărta și „vrăjile" (cum ar fi Parasca). Aceste două tipuri de justiție, bisericească și seculară, au continuat să coopereze în principate la începutul epocii moderne. Primii pași către o justiție eliberată de cătușele religioase au fost făcuți însă în timpul domniei lui Ipsilantis , așa cum a subliniat – printre alții – Dan Horia Mazilu, care vorbește despre „un efort notabil de europenizare a legislației românești" (Mazilu 2006 : 96). Spre deosebire de cazul Câmpulungului, în cazul de la București nu știm ce s-a întâmplat apoi; poate că principala victimă – soția lui Stoica – nu și-a „recăpătat moralul" după acțiunea reparatorie a vrăjitoarei care nu s-a prezentat în instanță. Perspectiva adoptată de instanță a fost una pur religioasă, ortodoxă, condamnând, cu un ton moderat, „acele lucruri rele și ticăloase", faptele „diabolice" legate de vrăjitorie, dar refuzând pedepsirea fizică a vinovaților de către justiția seculară.

Secolul al XVIII-lea s-a încheiat cu un caz interesant, audiat în 1795 și consemnat într-un registru de „*anaforale criminale*" [rapoarte scrise adresate domnitorului] emise de *departamentul de crematorii* din București în timpul voievodului fanariot Alexandru Constantin Moruzi . Aceste departamente, apărute în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, erau instanțe specializate în dreptul penal. Ligia Livadă-Cadeschi și Laurențiu Vlad au investigat un an de activitate a acestei instanțe care, între octombrie 1794 și decembrie 1795, a judecat 63 de cauze penale foarte diferite. Documentele instanței sunt reproduse *in extenso* în studiul lor. Trei județe sunt reprezentate mai extins în ceea ce privește infracțiunile comise

acolo, și anume Olt, Gorj și Vâlcea, dar și județele de pe malul stâng al Oltului sunt incluse în această analiză (Livadă-Cadeschi și Vlad 2002 : 6).

Dintre aceste 63 de cazuri, doar unul, transmis printr-o narațiune fascinantă, se referă la credințe în vrăjitorie (Livadă-Cadeschi și Vlad 2002 : 53–54). Medelnicerul Șărban (*boierul* care turna apă pe mâinile domnitorului pentru a le spăla înainte de masă), trimis la Craiova pentru a investiga niște „tâlhari faimoși" și gazdele lor, a dat peste un caz interesant pe care l-a descris voievodului Alexandru Moruzi pe 24 ianuarie 1795. În „ Slatina sud Olt", Șărban a găsit în *grosul isprăvnicesc* o „fată cu două nume". Botezată Mița „și numită Păuna " „din cauza unei boli ", tânăra „s-a născut și a crescut în București , în mahalaua Izvorului Dătător de Viață". Păuna era de două ori suspicioasă în mentalitatea vechii lumi muntene: nu numai că era bolnavă, dar născuse și un copil în afara căsătoriei, o fetiță, botezată Dumitra de o femeie din Slatina .

Când fetița a împlinit trei luni, „i-au apărut furuncule pe corp", așa că mama s-a dus pe un câmp „să caute ierburi, să o vindece". Lângă o fântână, Păuna a fost cuprinsă de „pasiunea, amețeala" ei, numită „nebunie" în alt moment al textului, după care s-a aruncat asupra copilului, ucigând-o și aruncând-o într-o fântână. Păuna nu și-a negat fapta, dar s-a apărat argumentând că uciderea ei nu fusese premeditată, deoarece, dacă era mănâncă „frică sau rușine" pentru că născuse copilul „într-o stare de necăsătorie, prin fornicație", ar fi fost mai logic să o abandoneze la naștere, „și nu după ce a botezat-o și a crescut-o în văzul cetățenilor timp de trei luni și jumătate".

Medelnicerul nu s-a mulțumit cu această justificare și a împins ancheta mai departe, dându-și seama că nu era prima dată *când* inculpata se prezenta în fața tribunalului voievodal. Ea mai venise la „audierea" Alteței Sale și înainte, când fusese acuzată că „umbla din loc în loc, înșelând localnicii, unii cu Mamona și alții cu vrăji". Păuna nu a negat această acuzație și a oferit din nou o explicație: „ea învățase această meșteșugărie din cauza unei boli, astfel încât să poată face orbii să vadă și șchiopii să meargă și ea a vindecat mulți dintre acei oameni". Boala Păuna Afecțiunea de care suferea a fost, de data aceasta, identificată corect de Șărban: „epilepsie", un *morbus sacer* prin excelență. Numeroase studii de antropologie medicală, efectuate în diverse culturi, evidențiază faptul că una dintre cauzele cel mai frecvent atribuite epilepsiei este vrăjitoria, adică acțiunea magică săvârșită de o persoană din afară, care își supune victima deochiului sau folosește alte mijloace de exercitare a unei acțiuni supranaturale (Carod-Artal și Vázquez-Cabrera 2007 ; Jilek-Aall 1999). Pe de altă parte, epilepsia a funcționat mult timp în imaginarul colectiv ca o sursă de puteri supranaturale , ca o punte între această lume și lumea de dincolo și ca o șansă oferită de zei pentru a obține darul vindecărilor și al profețiilor (Garcia-Santibanez și Sarva 2015). (la fel ca predecesoara ei cu același nume) se încadra foarte bine în această schemă imaginară colectivă, fiind convinsă că boala o înzestrase cu puteri vindecătoare . Pe lângă asta, așa cum o dovedește mărturia pe care a dat-o, avea și unele cunoștințe despre plante medicinale, deoarece mersese pe câmp să culeagă buruieni vindecătoare pentru a vindeca furunculele copilului ei.

Medelnicer Șărban a vrut să afle dacă a lui Păuna declarația era de încredere și a investigat cazul și mai amănunțit, căutând persoane care fuseseră vindecate de tânără: „N-am găsit pe nimeni, dar știam că era lipsită de minte". Din „patima epilepsiei", femeia „s-a trezit în halucinații", iar oamenii înșelați de „fabulații" au fugit la ea de bunăvoie. Cei care „aspirau" să

fie ajutați de Păuna nu a avut niciodată vreun „câștig” real, motiv pentru care Șărban a descris-o ca pe o „înșelătoare” care „nu este capabilă nici măcar să aibă grijă de corpul ei”.

Pe 29 ianuarie 1795, ca pedeapsă pentru crimele pe care le comisese, domnitorul Alexandru Moruzi a exilat-o pe Păuna la Schitul Ostrov , la sugestia funcționarului care investigase cazul. Alungată din lume, epileptica a fost lăsată să-și jelească păcatele pentru tot restul zilelor. În acest caz, acuzarea a făcut o asociere între desfrânare, pruncucidere și vrăjitorie care nu se baza strict pe fapte, ci care aparținea anumitor constelații imaginare evidențiate în textele apocrife care circulau printre oameni la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care sunt prezente din abundență și în imaginile descrise mai jos.

La trecerea dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, în 1800, un alt caz de relații familiale complicate a adus acuzații de vrăjitorie. Dumitrache , fiul lui Mihalache din Câmpina , s-a adresat instanțelor superioare, adică voievodului Alexandru Moruzi , plângându-se că tatăl său trăia de nouă ani cu o femeie care îi cheltuia banii și îi risipise averea, inclusiv vitele, forțându-l să se îndatoreze. Această legătură datează din vremea când mama lui Dumitrache era încă în viață: de furie, s-a îmbolnăvit și a murit cu șapte ani înainte de plângere. Pentru a explica comportamentul straniu al lui Mihalache , fiul a folosit o ipoteză magică: femeia incriminată îl ținea legat cu „vrăji de desfrânare”, puterea ei fiind de înțeles „doar prin farmece”. Prințul Moruzi a trimis un emisar să-i aducă pe Mihalache și pe amanta sa în fața Mitropoliei. Întrucât Mitropolitul era absent, cazul a fost investigat de Nectarie , episcopul Râmnicului, și Iosif, episcopul Argeșului. L-au auzit pe Mihalache apărându-se, susținându-și nevinovăția și spunând că femeia era doar o servitoare în casa lui, alături de soțul ei. Un document inclus în anchetă în sprijinul acuzatorului/fiului susținea că femeia l-a tras chiar pe Mihalache de barbă, trântindu-l și bătându -l. Întrucât cei doi episcopi au luat în serios grija fiului pentru tatăl său, inclusiv dorința acestuia ca averea tatălui său să nu fie risipită, s-a ordonat ca femeia și soțul ei să fie exilați din regiune, vânzându-i acuzatorului averea pe care o dețineau la un preț stabilit „după dreptate”. Dacă nu ar fi fost mulțumiți de acel preț, li s-ar fi acordat un termen rezonabil pentru a-și vinde proprietatea și a-și recolta grâul, dar sentința de exil nu putea fi evitată. Decizia finală în acest caz urma să fie dată de Principe (Urechia 1897 : 45, 55–57).

Într-un studiu excepțional (Roman 2007), care face parte dintr-un proiect mai amplu privind rolul și statutul femeilor în societatea munteană a secolului al XIX-lea (Roman 2016), Nicoleta Roman interoghează figurile feminine ale vrăjitoarei, vindecătoarei , descântătoarei și otrăvitoarei, prezentând - printre altele - câteva dintre procesele și mecanismele judiciare cărora le-au căzut victime femei de diferite vârste.

În 1833, Florica, din satulIșalnița (județul Dolj), se zvonea că era o „femeie vicleană” (vindecătoare (vrăjitoare, descântătoare) „care a vindecat mulți oameni”, a fost judecată pentru uciderea unui anume Mihăilă [Michael], din satul vecin Șitoaia. Ilinca, soția lui Mihăilă, i-a cerut ajutorul vindecătorului , deoarece soțul ei suferea de o boală de inimă . Leacul se baza pe ierburi și *țipirig* (salmiac, clorură de amoniu), dizolvat în rachiu, dar pacientul a murit și, pe patul de moarte, le-a acuzat pe Florica și pe Ilinca că l-au otrăvit. A fost declanșată o anchetă amplă. Oameni din ambele sate au depus mărturie în favoarea femeilor, dându-le mărturii în acest sens, semnate de oficialii numiți, inclusiv preot , învățător și primar. Cei vindecați de Florica au depus mărturie pentru ea, iar evreica din Craiova care i-ar fi vândut salmiacul a fost chiar interogată. Reputația nepătată a Floricăi și vindecările reușite descrise de numeroși

martori au scutit-o de orice formă de pedeapsă , cu atât mai mult cu cât victima a murit la șase zile după ce a fost tratată de vindecător . Ilinca a fost și ea achitată, deoarece trăise în pace cu defunctul timp de 12 ani, așa cum au mărturisit unii membri ai comunității (Roman 2016 : 322–325; Roman 2009 : 167–170).

Nicoleta Roman analizează în detaliu un alt proces desfășurat în Oltenia între 1831–1834 (în aceeași perioadă în care au fost în vigoare Regulamentul Organic). Părțile implicate au fost Mihalcea , un preot în vârstă de 50 de ani din satul Alun (județul Gorj), și o văduvă pe nume Rada , în vârstă de 55 de ani (Roman 2016 : 314–316). Într-un articol separat, Nicoleta Roman a publicat un document emis de Tribunalul Penal din Craiova la 10 iulie 1833, care facilitează accesul complet la detaliile acelui proces (Roman 2009 : 165–167).

Primele fapte ilegale au avut loc în 1831. Lui Mihalcea , preotul , i-au fost furate cinci cai, ceea ce sugerează că trebuie să fi fost un om destul de bogat. Neputând să-și recupereze animalele, preotul a urmat sfatul pe care i l-au dat cei doi fii ai săi, Constandin și Barbul, despre „o așa-zisă Rada care putea face vrăji și să-i aducă caii înapoi". Preotul i-a trimis 40 de taleri prin intermediul fiilor săi, după care i-a dat alți cinci, pe 23 mai 1831, având grijă „să ia o chitanță de la ea", „declarând că va începe să-și folosească magia pentru a-i aduce caii și hoții". Întrucât nu a putut face nimic pentru a-l ajuta pe preot , pe 24 octombrie 1832, Rada i-a dat un alt „bilețel scris" care dovedea că îi dăduse un bou drept compensație: între timp, cei 45 de taleri dispăruseră, desigur. Boul nu a rămas mult timp în grajdurile preotului înainte de a scăpa și a fost foarte greu de găsit. Un bărbat pe nume Dumitru Harca, numit *colăcaș* [informator], i-a dat preotului o „certificare" prin care atesta că auzise chiar de la Rada că boul se întorsese la casa ei. Într-un alt document adăugat la dosar, Rada i-a cerut preotului să caute boul la casa fratelui ei, Nițu, căci cu siguranță ar ști unde se află animalul, deoarece îl luase „ca să [obțină] mai mulți bani pe el". Aici au intrat Stan și Maria, copiii mai mici ai Radei , care au mărturisit că unchiul lor luase într-adevăr boul pentru el și le dăduse 16 cenți, probabil ca să-i țină din gură.

În acest caz au fost pronunțate mai multe sentințe destul de contradictorii, dar care pot permite incursiuni autentice în mentalitățile acelor vremuri. În primă instanță, „Curtea" a ordonat preotului să -și caute boul „oriunde l-ar găsi", deoarece nu existau suficiente dovezi că fiara se întorsese la casa Radei . Informatorul, al cărui comportament sugera că era un profitor, urma să-i returneze preotului banii pe care îi luase. Părintele Mihalcea , „care, ca membru al clerului, nu trebuia să plătească bani pentru fapte rele față de Radă ", trebuia să respecte canoanele bisericești, „pentru că, ca preot , nu trebuia să creadă și să spere la astfel de lucruri, ca să nu mai vorbim că era obligat să-i îndepărteze și pe alții de ele prin sfaturi spirituale". Cât despre Rada , aceasta a fost condamnată la bătaie publică , pentru un scop foarte nobil: „să înceteze de acum înainte să-și pună speranța în vrăji ilegale". Sentința urma să fie pusă în aplicare „la sinodul bisericesc, în satul ei, Alunu , unde urma să primească douăzeci și cinci de lovituri de nuia în partea superioară a spatelui și să-și dea în scris promisiunea că de acum înainte își va renunța la căile rele".

Această sentință a fost atacată cu apel. Tribunalul Gorj și-a declinat atribuțiile în această „chestiune penală" și i-a trimis pe litigatori și cazul lor Tribunalului Penal Craiova , care a redeschis ancheta și a modificat sentința. Pentru început, cele două părți implicate în proces au fost întrebate dacă își mențin declarațiile. Părintele Mihalcea a spus că da, dar a adăugat că

regretă „eroarea și iluzia sa”. Rada a fost întrebată pe ce își baza convingerea că magia ei va fi eficientă în găsirea cailor preotului . Femeia – presupunând că răspunsul ei era adevărat – a invocat un scenariu de contaminare, arătând în ce măsură această profesie era „furată” și nu dobândită: „Ea a răspuns că a mai văzut o altă femeie înainte să facă vrăji pentru niște haine care i-au fost furate, dar le-a găsit, așa că s-a îndemnat să se asemene acelei femei, crezând că folosind acele vrăji va putea găsi caii părintelui Mihalcea .”

După declarația vrăjitoarei, preotul a intervenit din nou și a spus că femeia a escrocat alte patru persoane din satele Alunu și Colțești . Rada a negat acuzația, iar instanța a scris președintelui Tribunalului Județean pentru a investiga în continuare cazul. Cu toate acestea, realitatea care a reieșit din această anchetă a fost că Rada , care „își mărturisise mereu păcatele și luase împărtășania”, se angajase în numeroase practici reprobabile, amăgind un număr mare de oameni și provocând multe pagube:

> Iar răspunsul primit de Curte, împreună cu mărturiile pe care sătenii din Alunul le-au dat sub supravegherea adjunctului șefului districtului, au relevat că Rada i-a înșelat cu vrăjile ei nu doar pe acei oameni, luându-le banii pe baza promisiunii că îi va ajuta la prinderea hoților, căci și ei fuseseră jefuiți, ci și pe alții. Cu minciunile și crimele ei, ea a făcut ca unii oameni să-și părăsească locuințele sau să fie despărțiți de soții lor, căci își câștiga existența din aceste lucruri diavolești, după cum a mărturisit chiar și fratele ei, Nițu.

Curtea a luat act de toate aceste fapte, dar nu a găsit nimic legat de ele în *Pravila pământului* , așa că a trimis cazul la „Marele Onorabil Minister al Justiției”, care a returnat răspunsul nr. 8126, lăsând pedeapsa la discreția judecătorilor. Aceștia i-au aplicat Radei o pedeapsă mai aspră, condamnând-o pentru „înșelăciune” în temeiul *Codului Local* (paragraful 3 capitolul 5, partea 5, lista 85): a trebuit să plătească „dublul sumei” pe care o luase în mod fraudulos de la fiecare dintre clienții săi, dar pentru că „nu era la înălțimea plății”, pedeapsa i- a fost comutată în 50 de lovituri de nuia, „împărțite în două sesiuni” și într-un exil de doi ani la Mănăstirea Copacului . Trebuie menționat aici, fie și numai ca un punct de interes, că aceasta era aceeași mănăstire în care avusese loc cazul de posedare și vrăjitorie în care a fost implicat Păuna Cantacuzino, la începutul secolului al XVIII-lea. Pr. Mihalcea a fost supus pedepsei emise de instanță în primă instanță și a fost trimis la Sfânta Episcopie pentru a fi supus „canoanelor bisericești”.

Dar lucrurile nu s-au oprit aici. În ultima etapă a procesului, Rada a apelat la Înaltul Divan, și-a pledat din nou cauza și, în 1834, a primit o sentință definitivă: nicio pedeapsă nu i se va aplica pentru crimele de care fusese acuzată (Roman 2016 : 316) pe parcursul acestui maraton judiciar de trei ani, ceea ce îl face cel mai lung proces de vrăjitorie cunoscut în Țara Românească și Moldova .

În 1837, Voica , soția lui Cârstea Dudunu din Dănciu (județul Mehedinți), a fost solicitată de Tribunalul Penal din Craiova să înceteze „vrăjitoria în care se deda”. Nicoleta Roman descrie procedura judiciară complicată care a dovedit că această femeie își înșela clienții. Nica Gașpar și Nicolae Grămescu s-au dus la Voica , rugând-o să descopere autorul furtului de vite care avusese loc în gospodăria lor. La îndemnul acestora, ea l-a acuzat pe Ioan Totoni, care a negat acuzațiile. Conform spuselor lui Voica își schimbase declarația inițială și fusese prinsă mințind,

fiind condamnată să primească 30 de lovituri în fața sătenilor și să returneze banii primiți de la Nica și Nicolae pentru găsirea hoțului prin mijloace magice. Nicoleta Roman notează că Voica a fost identificată în documente prin apelativul „vrăjitoarea” și nu prin numele soțului ei, ceea ce arată fără îndoială că își câștiga existența din această meserie (Roman 2016 : 316–317). În 1843, Stanca din București , cunoscută ca vindecătoare și vrăjitoare, era judecată pentru moartea unei cârciumărese căreia îi vânduse o alifie pe bază de arsenic (Roman 2016 : 313).

București a avut loc un proces care a implicat niște supuși austrieci, Costea Naum , care nu se înțelegea cu soția sa, și vrăjitoarea Anica , o femeie unguroaică despre care se spune că este dotată cu puteri supranaturale („o vrăjitoare și o fermecătoare, care poate îngheța apa cu vrăjile ei”, dar care putea practica și divinația aruncând „fasole” pe pământ și ridicând blesteme). Costea Naum ar fi angajat-o pe Anica să o otrăvească. Marghioala Călinoiu , mătușa soției sale, cu argint viu (Roman 2016 : 320).

Tot în 1845, în Oltenia , niște țărani din Șușani (județul Vâlcea), care fuseseră escrocați de administratorul vechii moșii mănăstirești, au depus o plângere la egumenul Mănăstirii Horezu . Administratorul, împreună cu cei trei fii ai săi, le violaseră fiicele, le batjocoriseră soțiile, le furaseră câștigurile și provocaseră multe pagube. Sătenii l-au acuzat pe administrator de vrăjitorie. Aceasta arată cum aceste credințe puteau servi, în mediul rural, ca o modalitate perfectă de interpretare și soluționare a conflictelor sociale: „Căci chiar dacă ne-am plânge de el la autorități, ar fi în zadar, pentru că poate face vrăji și are slujitori demonici și oricui i-am spune despre soarta noastră, tot noi am rămâne vinovați”, spuneau reclamanții, convinși că administratorul avea puteri supranaturale date de creaturi ale întunericului. La sfârșitul plângerii, supărați că nimeni nu le asculta nemulțumirile, „ sătenii șușăneni din județul Olt, 100 de familii în total, împreună cu preoții petiționari ”, și-au revărsat durerea în propoziții extrem de poetice, reluând referirile la forțele magice din spatele crimelor ticăloase ale executorului judecătoresc: „Credem că vrăjile lui sunt atât de întinse. [...] Asta credem noi, că demonii lui îi slujesc și, vai de noi, nu putem decât să umblăm ca nebunii, frământându-ne și urlând în zadar” (Mateescu 1932 : 374–375).

În anii 1850, au existat numeroase scandaluri legate de vrăjitorie, dar acestea au avut unele particularități interesante. Să enumerăm câteva dintre aceste cazuri, pornind de la cercetările fundamentale ale Nicoletei Roman. În 1853, o anume Gherghina , din Măciuca (județul Vâlcea), „țărancă de 50 de ani și vicleană din sat”, a tratat o femeie cu argint viu. Când pacienta a murit, cel mai probabil în urma tratamentului, Gherghina a trebuit să plătească o amendă de 31 de lei și 20 de bani, și să petreacă și un an de închisoare, „ca să nu mai poată face vrăji și să dea argint viu” (Roman 2016 : 321). Alte cazuri de otrăvire cu dimensiuni magice mai mult sau mai puțin evidente au fost înregistrate la Slatina în 1858 (Roman 2016 : 148–149), și la Brăila în 1859, fiind implicată o anume Anica , poreclită Fripta, în vârstă de 70 de ani, care a tratat o femeie cu un amestec de ierburi fierte, care ulterior a murit (Roman 2016 : 312–313).

În anii 1850, accentul nu se mai punea pe dimensiunile demonice și transgresive ale vrăjitoriei, ci din ce în ce mai mult pe fraudă și practicarea ilegală a medicinei. În 1858, o tânără pe nume Marinica din Alexandria (județul Teleorman) a fost adusă la interogatoriu pentru că îndrăznise să se dea drept vindecătoare fără a deține certificatul de pregătire necesar (Roman 2016 : 312). În 1859, o altă tânără, Ioana din Movilele (județul Ilfov), s-a confruntat cu două acuzații: prima a fost formulată de doamna Ecaterina Klein, care fusese jefuită de niște obiecte

în valoare de 12 lei și fusese mințită de escroc, care susținea că poate „arunca fasole și face o vrajă de dragoste”, iar a doua a fost adusă de un evreu, Solomon Haizăr, pe care îl păcălise să creadă că îi va vindeca boala. Întrucât doar prima acuzație a fost dovedită în instanță, Ioana a fost condamnată la o amendă de 50 de lei și șase luni de închisoare, conform prevederilor *Condicei criminalicești* promulgate de domnitorul Barbu Știrbey (Roman 2016 : 317–318).

Dacă aruncăm o privire asupra anumitor istorii ale medicinei românești, de exemplu cea scrisă de Pompei Gh. Samarian, găsim o multitudine de informații și relatări despre șarlatani care completează tabloul pe care am încercat să-l zugrăvim aici, bazate pe fragmente de texte păstrate până în zilele noastre: o „vindecătoare ” menționată în 1801; o „femeie pricepută la vindecarea icterului”, dar care a provocat moartea clienților săi (1804); 11 persoane care s-au dat drept medici și vindecătoare și care au fost supuse unei anchete amănunțite (1809); o „femeie vicleană” care a promis să vindece fracturi osoase (1810); și o „chimistă-alchimistă”, vizată de sistemul judiciar în 1815. O femeie care administra tratamente cu argint viu și al cărei client a murit din cauza unei supradoze a fost exilată la Mănăstirea Țigănești, nu înainte de a fi bătută, în baza unei rezoluții adoptate de voievodul Suțu în 1818 (Samarian 1938 : 299–309).

Procesele de vrăjitorie din Țara Românească pot fi rezumate prin câteva teme principale. Conflictele familiale cu numeroase persoane implicate par a fi aspectul predominant, de exemplu în 1586, 1777, 1800 sau 1845. Acuzațiile de vrăjitorie lansate de rude unele împotriva altora aveau uneori ca fundal probleme de natură economică, cum ar fi moștenirile . Acuzațiile de vrăjitorie au servit și drept pretext pentru rezolvarea conflictelor politice (în 1600, ca și în 1714). Clienții foloseau adesea serviciile unor vrăjitoare celebre pentru a găsi vitele pierdute (1831–1834, 1837), dar cel mai frecvent pentru a vindeca boli , așa cum se întâmplă în majoritatea cazurilor înregistrate în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Magia iubirii este, de asemenea, prezentă, dar nu pare să aibă o importanță deosebită. Se pot face câteva observații utile cu privire la procesele târzii ale vrăjitoarelor, care au avut loc în secolul al XIX-lea. În primul rând, credința în vrăjitoria diabolică era încă activă, dar mai ales în contextul rural (vezi procesul desfășurat în Oltenia în 1831–1834, cu aluziile la fapte „diabolice” comise de vrăjitoarea Rada , sau cazul țăranilor vâlceni din 1845, convinși că administratorul moșiei face „vraji” și comunică cu demonii). Pe de altă parte, practicile magice încă pătrundeau în majoritatea compartimentelor vieții: dragostea și ghicitul, găsirea hoților și a bunurilor furate, răzbunarea, consolidarea relațiilor umane și, cel mai adesea, recâștigarea sănătății fizice sau spirituale. Având în vedere această diversitate, mulți oameni erau implicați într-un sistem complex de cerere și ofertă de servicii magice, astfel încât impostura își făcea adesea loc în peisaj. Cu alte cuvinte, mulți șarlatani – pe lângă cei care erau cu adevărat convinși de eficacitatea practicilor magice, de ambele părți ale baricadei – erau gata să speculeze împotriva naivității și bunei-credințe a semenilor lor și chiar să facă din asta o meserie (sau cel puțin o sursă de venit). Judecând după cazurile analizate mai sus, Rada din Alunu și Voica din Dănciu își câștigau existența tocmai din asta. Însă justiția modernă, spre deosebire de echivalentul ei arhaic, nu se putea baza decât pe fapte, așa că era interesată de vrăjitorie doar atunci când se putea dovedi o fraudă evidentă sau când existau consecințe fizice, corporale ale actelor magice.

Analiză sintetică și modele paralele de gestionare a riscurilor

Este necesar să se tragă câteva concluzii cu privire la procesele vrăjitoarelor din Moldova și Țara Românească , în comparație cu cele din Transilvania . Pentru început, este clar că numărul proceselor (nu mai mult de 25, dacă facem o estimare foarte generoasă) și, implicit, numărul victimelor (doar trei sunt 100% sigure) era mult mai mic la sud și est de Carpați . Lipsa documentelor poate fi invocată și este evident că moldovenii și valahii nu țineau evidențe atât de scrupuloase precum cetățenii din Brașov , Sibiu, Sighișoara , Baia Mare și Cluj în ceea ce privește procesele care se desfășurau în jurisdicțiile lor. Acest lucru s-ar fi putut datora faptului că, potrivit lui Dan Horia Mazilu și al altor istorici, actul judiciar era mai degrabă oral decât scris, iar condamnările se pronunțau oral chiar și atunci când judecătorii se bazau pe coduri de lege tipărite: „până spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, justiția în lumea românească se înfăptuia oral, iar sentințele nu erau consemnate în dosarele instanțelor" (Mazilu 2006 : 481). Indiferent de motiv, chiar dacă înmulțim cu zece numărul proceselor și al victimelor, tot nu ne apropiem de o cifră atât de mare precum cea constatată în Transilvania și Banat. Cel puțin 183 de persoane de origine română au fost implicate în procese de vrăjitorie în aceste regiuni, la care se pot adăuga sute de maghiari și germani .

Reflecţiile lui Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* întărește această ipoteză: potrivit acestuia, urmărirea și pedepsirea strigiilor , precum și utilizarea ordaliilor erau obișnuite doar în Transilvania . Chiar și după ce au fost interzise în Regatul Ungariei în timpul domniei Mariei Tereza , ordaliile au supraviețuit în instanțele locale din Transilvania , în unele localități cu majoritate românească și populație mixtă, în comitatele Crasna/Kraszna (1740, 1741), Alba Superioară/Felső-Fehér (1747), Turda/Torda (1740, 1743), Târnava/Küküllő (1750, 1751, 1758, 1762), dar mai ales în regiunea secuiască maghiară din apropierea Moldovei (Tóth G. 2020 : 314). Se pare că încercarea prin ordalie a fost folosită în lumea românească veche doar printr-un fel de aculturare rezultată din contactele culturale cu slavii, germanii și maghiarii . Aici, opiniile noastre despre ordalie diferă de cele ale lui Romulus Vulcănescu, care consideră acest tip de judecată ca având o geneză locală: „La români, ordalia nu a fost un import medieval, ci o creație juridică rurală locală, cu rădăcini în dreptul roman și, implicit, în dreptul indo-european" (Vulcănescu 1987 : 282). Credința ortodoxă că Dumnezeu nu trebuie provocat să-și manifeste judecata ar fi putut împiedica utilizarea pe scară largă a ordaliilor în rândul românilor. În lumea rusă, care aparține și ea tărâmului spiritual al ortodoxiei, unele încercări prin apă au fost înregistrate în cazuri de presupuse vrăjitoare, dar „căzuseră destul de devreme în desuetudine în Rusia propriu-zisă, pentru a nu mai reapărea niciodată" (Zguta 1977 : 227). În Ucraina, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, înotul vrăjitoarelor a fost reînviat, dar acest lucru s-a întâmplat din cauza influenței catolice poloneze (Zguta 1977 : 227–229). În ceea ce privește cultura românească, Elena Niculiță-Voronca citează mai multe exemple de încercări prin ordalie care au implicat *strigoaice* [vrăjitoare], dar acestea provin din Bucovina , o regiune din nordul Moldovei care a aparținut Imperiului Habsburgic timp de un secol și jumătate (1774–

1918). Acest lucru ar trebui să îndemne la prudență în formularea unor afirmații peremptorii cu privire la aceste practici:

> [Exemplul 1, comunicat de Marghioala Covalița, Camena] Când nu plouă într-un sat, se știe că strigoaicele *au* legat ploaia; se tocmesc cu evreii și boierii. Apoi, *vornicii* din sate îi scot la scăldat cu ajutorul polițiștilor și imediat ce cei care sunt... Când *strigoii* [vrăjitorii] intră în apă, începe să plouă. Persoana care este vrăjitoare nu se înecă, ci plutește la suprafața apei.
>
> [Exemplul 2, din aceeași sursă] Ca să o mai încerce, oamenii au aruncat-o într-un iaz și nu s-a înecat, a plutit la suprafață. Apoi i-au spus să facă să plouă, altfel îi vor lega o piatră de gât și o vor îneca; și i-au dat o bătaie atât de mare ! (Niculiță-Voronca 1998 , vol. II: 237–238)

Artur Gorovei menționează un alt exemplu de test al apei la care au fost supuse presupusele vrăjitoare. În 1874, patru bătrâne din Maramureș au fost supuse acestei încercări: una a înnebunit, două s-au ascuns, iar a patra a reușit să scape (Gorovei 1931 : 114).

Chiar dacă numărul proceselor de vrăjitorie era mult mai mic în Moldova și Țara Românească , procedurile erau similare cu cele întâlnite în Transilvania (și în Occident): se depunea o plângere privind un act de agresiune prin intermediul vrăjitoriei; se efectua o anchetă judiciară și se audiau martorii. Se putea aplica tortura („certurile"), iar pedeapsa, invariabil una ușoară, era pronunțată, cu excepția cazului în care procesul era suspendat complet până la arestarea tuturor justițiabililor (Câmpulung Moldovenesc , 1761; București , 1777) sau dacă procesul se concentra pe altceva, de exemplu, probleme de moștenire (București , 1586; Câmpina și București , 1800). Este demn de remarcat, din puținele exemple pe care le avem la dispoziție, că tortura era destul de rar aplicată în procesele de vrăjitoare din Moldova sau Țara Românească (cu excepția celui de la Câmpulung, din 1761, unde am bănuit prezența ei din cauza verbului „a certa"), dar în alte cazuri era destul de răspândită, deși nu cu diversitatea metodelor prezentate în Occident. Tortura consta în mare parte în înfometare, în bătăi (administrate cu nuiele, baghete sau bastoane în Țara Românească , sau cu biciul cu vârf de plumb în Moldova) sau în ardere cu fiare înroșite (Mazilu 2006 : 456–458, 497–499). *Îndreptarea legii* , de exemplu, recomandă tortura doar în cazurile de jaf sau crimă (în special prin otrăvire), pentru a-i găsi atât pe vinovați, cât și pe complicii acestora.

Cât despre pedeapsa capitală prin ardere pe rug (adesea aplicată vrăjitoarelor în Transilvania), aceasta avea un statut special în Moldova și Țara Românească . Deși menționată într-un hrisov emis de voievodul Țării Românești Dan al II-lea în 1431 (Mazilu 2006 : 513–514), pe tot parcursul Evului Mediu aceasta a fost aplicată doar la patru categorii de infracțiuni. Cei care furau din biserici erau arși de vii (deși *Cartea Românească de Învățătură* stipula că trebuiau fie spânzurați, fie arși de vii, după cum decidea judecătorul), la fel și sclavii sau servitorii care comiteau violuri (Mazilu 2006 : 280, 428, 454; Rezachevici 2006 : 5–6). Falsificatorii și sodomiții erau mai întâi decapitați, iar apoi trupurile lor erau arse (Mazilu 2006 : 151, 399). Sodomia era o crimă cu multiple semnificații în lumea românească veche: homosexualitatea , bestialitatea, pedofilia și chiar copulația cu diavolii ar putea fi incluse sub acest termen. Trupul decapitat al unei persoane care „a comis sodomie cu un animal" era ars în foc împreună cu trupul animalului care fusese pângărit. Pedeapsa arderii pe rug, chiar dacă părea dictată de o acuzație anume, acoperea uneori lăcomia sau dorința de răzbunare. De

exemplu, Ioan al III-lea cel Groaznic (1572–1574) „l-a ars de viu pe episcopul Gheorghie pentru crima de sodomie, după ce a auzit că acesta adunase niște averi ” (Ureche 1978 : 154).

Un caz de ardere a vrăjitoarelor este consemnat într-o narațiune populară din Siret , inclusă în culegerea Elenei Niculiță-Voronca. O *strigoaică* , soția unui potcovar, obișnuia să călărească un ucenic al soțului ei la întâlnirile nocturne de... *strigoi* . Ucenicul a îndurat asta până când o vrăjitoare mai în vârstă, care avea pică pe soție, l-a învățat să se prefacă că doarme și să-i smulgă din mână frâul pe care i-l punea pe cap pentru a-l transforma în cal. Imediat ce s-a spus aceasta, s-a și făcut, iar ucenicul a transformat strigoaica *în* iapă, a călărit-o la adunarea vrăjitorilor, a adus un car cu lemne din pădure, s-a întors acasă, a legat-o, a potcovit-o lângă soțul ei nebănuitor și apoi i-a scos frâul. Când bărbatul și-a văzut soția cu potcoave la mâini și la picioare, i-a cerut o explicație, dar ea a refuzat să-i răspundă. Ucenicul i-a dezvăluit totuși secretul: „Dar pentru potcovar nu mai conta că avea 10 copii și că era femeie; a ars-o folosind chiar lemnele pe care le adusese acasă” (Niculiță-Voronca 1998 , vol. II: 240).

Alte caracteristici care pot fi extrase din analiza noastră a proceselor românești sunt similare cu cele ale cazurilor transilvane. În Moldova și Țara Românească , procesele, sau mai degrabă execuțiile, pe motive de vrăjitorie care au servit unei agende politice au fost, de asemenea, prezente (Mihai Viteazul , Ștefan Cantacuzino) și au întărit un model de putere autoritară aflat în proces de consolidare în întreaga Europă, din Spania până în Rusia.

Balanța dintre justiția seculară și cea ecleziastică, în puținele cazuri discutate mai sus, pare să fi fost înclinată în mod clar în favoarea primei. În 1586, Mihnea Turcitul a audiat un caz fără a arăta prea mult interes față de faptul că una dintre femeile implicate era numită „vrăjitoare și vrăjitoare”, iar un *pitar* [furnizor de pâine] a făcut același lucru în 1761. În 1777, Mitropolitul a cerut ajutorul voievodului Alexandru Ipsilantis, iar doi episcopi s-au adresat prințului Alexandru Moruzi în 1800. Această trimitere a cazurilor către autoritatea judiciară superioară era destul de frecventă în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, fiind chiar recomandată de codurile de legi. Marea majoritate a cazurilor intentate în secolul al XIX-lea au fost investigate de aparatul de justiție civilă. Justiția ecleziastică avea un cuvânt de spus doar în măsura în care practicile de vrăjitorie erau asociate simbolic cu diavolul . În 1761, referința era vagă („ păr de drac ”), iar în 1777 era mai coerentă („chestii diavolești”) deoarece cazul era judecat de cea mai înaltă instanță bisericească , care avea o miză deosebită în astfel de chestiuni. În 1845, țăranii vâlceni au cerut ajutorul starețului mănăstirii Horezu , atât pentru că depindeau administrativ de acesta, cât și pentru că îl suspectau pe administratorul judecătoresc de practici demonice.

Totuși, diabolismul practicat în procesele vrăjitoarelor din Moldova și Țara Românească era mult mai blând decât în Transilvania , unde, la rândul său, era mai blând decât în Occident și nu a ajuns niciodată la punctul unei psihoze satanice în toată regula. În Moldova și Țara Românească , ideea unui pact cu diavolul nu a prins rădăcini adânci și nu a existat un stereotip elaborat al Sabatului, îndreptat din cercurile intelectuale înalte către poporul în general. Au existat doar câteva aluzii vagi în scrierile călugărului Eftimie , care punea sub semnul întrebării posibilitatea ca cineva să poată „zbura prin aer” chiar și cu ajutorul unui „vrăjitor” la fel de puternic precum Hădâr.

Este adevărat, pe de altă parte, că Sabatul vrăjitoarelor are anumite origini în tradiția populară. Narațiunile populare despre *Strigoii* [vrăjitorii] și reuniunile lor nocturne, punctate de lupte pentru fertilitate, sunt foarte răspândite în cultura românească și au fost documentate

încă din timpuri relativ vechi (mai exact din secolul al XVIII-lea). Trebuie menționat însă că în spațiul cultural românesc nu a existat un contact continuu care să genereze tensiuni sociale între credințele demonologice ale elitei ortodoxe și cele ale poporului. Cercetătoarea Éva Pócs a dedicat cercetări ample acestui subiect. probleme legate *de strigoi* și Sabat, într-un vast context comparativ (Pócs 1991/92) și a remarcat „importanța imaginii sabatului la sârbi , croați, sloveni, ucraineni și în special la români". Menționând procesele maghiare de la Carei/Nagykároly (1745), Kisvárda (1743), Ineu/Borosjenő (1755), Pócs subliniază prezența credințelor românești: „Toate acestea sunt descrieri destul de precise ale bătăliilor cu strigoi " (Pócs 1999 : 88). Éva Pócs menționează, de asemenea adunări *strigoi* din Kétegyháza, județul Békés (Pócs 1991/92 : 341).

Într-o analiză contrastivă, s-ar părea că Moldova și Țara Românească au primit vagi influențe vest-europene prin intermediul Transilvaniei și, poate, și prin intermediul Poloniei , însă aceste influențe nu au dus la persecuții în masă ale vrăjitoarelor sau la apariția unor fantasme diabolice intrapersonale sfâșietoare. Specificitatea cazului cultural românesc poate fi evidențiată mai eficient dacă se încearcă o analiză contrastivă, în trei tabele, care iau în considerare trei niveluri diferite de percepție a riscului reprezentat de vrăjitorie: nivelul instituțional (implicit cel al legislației), nivelul comunitar și nivelul intrapersonal (acesta din urmă fiind unul în esență subiectiv, cuprinzând sentimentele fiecărui individ).

Riscul perceput al vrăjitoriei la nivel instituțional

În lucrările pe care le-a dedicat istoriei vrăjitoriei , Robert Muchembled vorbește despre o intensă aculturare a populației rurale, cauzată de eforturile elitelor urbane - creatorii și agenții unor instituții cu vocație incluzivă și coercitivă - de a-și asigura cucerirea spirituală și mentală a satelor. Aceste elite încercau să integreze lumea rurală într-o modernitate dinamică , sub egida Bisericii, în numele și cu sprijinul statului centralizator. Pentru judecători și clerici, vrăjitoarea reprezenta forțele retrograde ale tradiției, ale „ superstițiilor " magice care trebuiau arse odată cu ea pentru a putea fi apoi mai ușor eradicate la semenii ei. Figură de țap ispășitor, vrăjitoarea rurală era antiteza judecătorului orășenesc care o condamna. Sacrificiul ei, impus de elite, a fost o încercare de a distruge ordinea învechită a lumii satului, care se opunea avansării dinamice a modernității . Judecătorul a fost însărcinat cu (re)compunerea societății în ansamblu, întărind un consens social bazat pe ascultarea de Dumnezeu și de Rege și unind poporul printr-o frică comună de risc și prin refuzul monstruosului „celălalt" într-un univers în care tensiunile sociale și contradicțiile interne abundau. Odată ce procesul de centralizare al statelor absolutiste moderne a fost finalizat, nevoia de țapi ispășitori s-a diminuat, iar procesele de vrăjitorie au fost abolite prin măsuri legale de sus în jos (Muchembled 1993 ; Muchembled 1987 : 124–133; Muchembled 1979).

Analiza modurilor în care instituțiile (Bisericile, statele, instanțele judecătorești) s-au raportat la vrăjitorie în diferite contexte culturale ni se pare de o importanță vitală, deoarece arată că instituțiile au fost nevoite să recurgă la diferite forme de gestionare a riscurilor pentru a ajuta societățile să atingă punctul de supraviețuire prin autoreglare și integrarea unor norme comportamentale precise. În contextul instituțional creat de elite pentru lupta împotriva a ceea

ce era considerat a fi vrăjitorie, există trei abordări semnificative de gestionare a riscurilor: *abordarea teologică (1)* , cea *politico-juridică abordarea (2)* și *abordarea medicală (3)* , așa cum se vede în tabelul 3.1 .

Tabelul 3.1 Nivelul instituțional al acuzațiilor de vrăjitorie

Context european (inclusiv Transilvania)	**Particularitățile locale ale Țării Românești și Moldovei**
1. Elitele intelectuale catolice și protestante au subliniat, în tratate de demonologie răspândite pe scară largă (Johannes Nider, *Formicarius* , 1431, *Malleus Maleficarum* , 1486, Lambert Daneau, *Le Dialogue des sorciers* , 1574, Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* , 1580, Peter Binsfeld, *De confessionibus maleficorum et sagarum* , 1589, Martin Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex* , 1599–1600, Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum* , 1608 etc.), riscul teologic implicat de acceptarea vrăjitoarelor în „Cetatea lui Dumnezeu": erezia, pactele cu diavolul, abjurarea creștinismului și a simbolurilor sale sacre (crucea, Ostia) și cultul răului în timpul Sabatului. Stuart Clark a examinat amănunțit credințele demonologice ale intelectualilor occidentali și articularea lor într-un fel de sistem, în care ideile despre vrăjitorie formau un dialog cu idei despre alte aspecte ale lumii și ale vieții în general (Clark 1999), într-o *percepție coerentă a lumii* . Pentru clerul catolic, de exemplu, credința în puterile diavolului era o piatră de temelie a religiei: „Demonologia nu era văzută ca o credință minoră sau periferică, ci ca una care se afla în inima credinței catolice" (Pearl 1983 : 462). Elitele protestante nu s-au lăsat copleșite de catolicii pe care îi considerau „adorători de idoli" și au lucrat cu o demonologie la fel de bine structurată precum cea a Bisericii Romane. Între cele două ramuri ale creștinismului occidental, a căror coexistență a fost marcată de violență și războaie (1562–1598 în Franța; 1618–1648: Războiul de Treizeci de Ani), a apărut un fel de competiție pentru controlul minților și sufletelor credincioșilor, precum și pentru supremația politică. Rigoarea și intoleranța au fost cele mai	**1.** Elitele intelectuale ortodoxe, situate în vârful ierarhiei instituționale a bisericii și statului, nu considerau vrăjitoria un risc teologic major, capabil să pună sub semnul întrebării însăși fundamentele creștinismului. În cultura ortodoxă românească din secolele XV-XIX, vrăjitoria nu era tratată ca o erezie majoră, având propriul său sistem cultural coerent, în concordanță cu credința în Dumnezeu, ci ca o simplă iluzie sau ca o eroare care îl abatea uneori pe bunul creștin de la calea cea dreaptă. Oricui greșea i se acorda întotdeauna dreptul de a se pocăi de păcatul său (minor). Éva Pócs a folosit un concept care putea explica diferențele culturale: zonele din sud-estul Europei au experimentat ceea ce s-ar putea numi „persecuție nedemonologizată". „Demonologia oficială și apocrifă a Bisericii Ortodoxe", în ciuda bogăției sale, „nu era în slujba unui mecanism judiciar care viza în mod intenționat depistarea persoanelor care formaseră un pact cu diavolul" (Pócs 1991/92 : 307). O idee similară este exprimată și de Valerie Kivelson în urma unei comparații între vrăjitoria din Rusia și Europa de Vest (Kivelson 2011 ; Kivelson 2013 : 234–236). Este adevărat că în lumea bizantină și postbizantină intelectualii au scris tratate despre diavol (Greenfield 1988), precum celebra lucrare din secolul al XI-lea a lui Michael Psellos, *Despre operațiunea demonilor* , sau chiar pamflete despre vrăjitorie, precum *Împotriva tipurilor de magie* , de Sfântul Nicodim Athonitul (1749–1809), chiar autorul lucrării *Pedalion* (Litinas 2016), dar aceste lucrări nu au influențat comportamentul credincioșilor în aceeași măsură ca demonologia occidentală în Occident. Pe de altă parte, făcând ecou cercetărilor de teren asupra credințelor contemporane în materie de

frecvente atitudini. Tensiunile religioase făceau parte dintr-un climat socio-politic tensionat în care vânătoarea de vrăjitoare putea lua amploare: diverse studii au arătat că numeroase ruguri ardeau pe granițele despărțitoare dintre catolici și protestanți, în legătură cu crizele sociale cauzate de conflictele religioase (Bechtel 2000 : 345–399). Virginia Krause, în cartea pe care a dedicat-o cazurilor de vrăjitorie din Franța, subliniază demonologia drept principala cauză – printre altele – care a dus la persecutarea vrăjitoarei: „Ce a adus-o în acest punct? Disperarea, singurătatea, poate chiar durerea fizică, dar cel mai decisiv, aparatul confesional dublu al demonologiei, de acuzare și de căutare a adevărului. Pus în mișcare de-a lungul secolelor, acest mecanism sistematic și bine uns a servit la extragerea și apoi interpretarea mărturisirii – materia primă pentru teoriile care animă știința modernă timpurie a demonilor" (Krause 2015 : 3).	vrăjitorie, Éva Pócs a emis o idee extrem de sustenabilă despre rolul preoților ortodocși ca furnizori de servicii magice (vindecători, exorciști), care în trecut i-ar fi transformat în ținte ale acuzațiilor de vrăjitorie și i-ar fi împiedicat să persecute vrăjitoarele: „În ceea ce-i privește pe români, discuția noastră de până acum poate sugera și o altă legătură interesantă legată de ortodoxie. O teorie dezvoltată din cercetarea persecuției vrăjitoarelor europene a fost aceea că întreruperea serviciilor «magice» ale Bisericii medievale ar fi putut oferi un impuls înfloririi vrăjitoriei și persecuției vrăjitoarelor în Occident. În Europa de Est ortodoxă, sau cel puțin în zonele ortodoxe din România, aceste servicii au continuat și nu a existat nicio persecuție oficială a vrăjitoarelor. În lumina analizei noastre, este de înțeles că, asumându-și un rol activ în sistemul popular de vrăjitorie, Biserica Ortodoxă nu a persecutat niciodată vrăjitoarele. Preoții, mai degrabă decât laicii, ar fi cei mai predispuși la acuzații dacă s-ar pune în mișcare o persecuție a vrăjitoarelor" (Pócs 2004 : 187).
2. Elitele politice și juridice **(a)** Au fost puternic implicați în vânătoarea de vrăjitoare, instituind un sistem nemilos și represiv bazat pe un proces evident de centralizare și reglementare judiciară, pe proceduri inchizitoriale și tortură. Cu sprijinul zelos al instanțelor ecleziastice, instanțele civile au luat măsuri sistematice pentru a limita sau chiar a suprima riscul reprezentat de vrăjitoare (William C. Clark 1980 : 290–292). Înțelegerea legislației și a aparatului judiciar este esențială atunci când se investighează istoria vrăjitoriei: „dacă nu înțelegem liniile directoare ale procedurii penale europene, nu vom înțelege vânătoarea de vrăjitoare europene" (Goodare 2016 : 190). **(b)** Confruntate cu rolul socio-politic, intelectual, artistic și erotic tot mai mare jucat de femei începând cu Renașterea, elitele patriarhale au reafirmat „ideile misogine clasice" (Quaife 2011 : 89) și au căutat să reducă riscul pe care acestea îl reprezentau prin excluziunea instituțională și demonizarea ideologică.	**2.** Elitele politice și juridice **(a)** Aceștia erau implicați în vânătoare de vrăjitoare, alături de cler, dar scurtimea prezenței conducătorilor pe tron, slaba centralizare a justiției și apariția târzie și oarecum nesemnificativă a codurilor procedurale tipărite au permis vrăjitoarelor să se strecoare mai ușor prin mrejele urmăririlor judiciare, scăpând adesea nevătămate. Mai mult, legile consacrate în codurile juridice (Govora 1640, Iași 1644, *O carte românească de învățătură* 1646, *Reforma legilor* 1652) referitoare la vrăjitorie și divinație erau blânde, prevăzând doar pedepse religioase, cum ar fi destituirea clerului sau interzicerea împărtășaniei pentru laici. Excepțiile erau rare, întârziate și oarecum nesemnificative: doar două coduri de lege prevedeau moartea pentru fermecători și cei care invocau demoni (*Nomikon Procheiron* , 1765–1777; *Micul Cod Penal* , 1783). De cele mai multe ori, în principatele române, juriștii s-au limitat la prescripțiile Părinților și Sinoadelor Bisericii. **(b)** Misoginia incontestabilă a elitelor patriarhale

Controlul absolut asupra mecanismelor legale pe care le exercitau bărbații a jucat un rol fundamental în „formarea vrăjitoarei”: „Dacă femeile sărace, bătrâne și văduve figurau în mod proeminent printre vrăjitoarele urmărite penal, nu se datora doar faptului că, în calitate de femei aflate la postmenopauză, erau mai predispuse să fie vrăjitoare, ci și faptului că aveau mai puțin acces la mecanismele de apărare prezente în dreptul comun” (de Blécourt 2000 : 301).	românești (episcopi și preoți, boieri, judecători, negustori, țărani bogați) nu a fost factorul decisiv în persecuțiile împotriva vrăjitoarelor, deși a jucat un rol semnificativ în geneza unor imagini stereotipice ale femeilor practicând magia, divinația și vrăjitoria mai degrabă decât bărbații, difuzate prin predici și producții literare.
3. Chiar dacă următoarele idei pot fi discutate și respinse (Davidson 1993), există totuși un sâmbure de adevăr în ele (Briggs 2002): elita medicală, a cărei importanță socială a avut tendința de a crește de-a lungul perioadei Renașterii și ulterior, considera vrăjitoarele drept concurente periculoase și nedrepte care trebuiau eliminate. Medicina a devenit prerogativa absolvenților universitari vorbitori de limbă latină, care s-au agregat ca o forță instituțională din ce în ce mai activă, susținând structurile de putere moderne emergente. Protocoalele de tratament s-au schimbat pe măsură ce medicii - spre deosebire de vrăjitoare - au folosit o abordare mai rațională, bazată pe ingrediente mai puțin fetide, respingând, de exemplu, prezența excrementelor în leacuri (Bechtel 2000 : 319–320).	**3.** Elitele medicale, abia inexistente în principatele românești la începutul modernității, perioadă în care medicii erau în mare parte de origine străină (sași transilvăneni, vest-europeni, turci sau arabi), erau foarte puțin implicate în lupta împotriva vrăjitoriei. Lipsa unui sistem medical, a unei rețele de școli de medicină și spitale (cu excepția bolnițelor mănăstirilor) și chiar a medicilor (cu excepția curții domnești și a câtorva orașe) a însemnat că nevoia de vindecători sau moașe empirice era mai mare decât nevoia de a elimina concurența neloială. Cu alte cuvinte, până la începutul secolului al XIX-lea, utilitatea „medicală” a vrăjitoarelor s-a dovedit a fi mai mare decât riscul ipotetic pe care îl reprezentau (Bologa 1968).

Riscul perceput al vrăjitoriei la nivel comunitar

În diverse comunități, fie ele europene sau de altă parte (africane, asiatice, amerindiene), există o credință comună că vrăjitorii și vrăjitoarele au o utilitate bine determinată în anumite situații în care își pot aplica remediile, fie naturale, fie supranaturale, dar, în general, sunt văzuți ca ființe subversive, periculoase, a căror prezență pune în pericol coeziunea socială și amenință buna funcționare a vieții comunitare (Green 2005 ; Hutton 2017). În Europa, unde elitele care construiau instituții erau, de asemenea, o parte integrantă a comunităților lor, efectele unor astfel de credințe le-au atins și pe acestea (și poate mai ales pe ele), provocând o panică ce abia putea fi ținută sub control (Tabelul 3.2).

Tabelul 3.2 Acuzațiile de vrăjitorie la nivel comunitar

Context european (inclusiv Transilvania)	**Particularitățile locale ale Țării Românești și Moldovei**
Acuzațiile de vrăjitorie aveau loc de obicei în comunități suficient de mici pentru ca membrii lor să se cunoască bine și să fie conectați la o rețea de interese și rivalități suficient de apropiate pentru a putea produce momente tensionate și explozii. Comunitățile rurale erau mai predispuse la astfel de acuzații, deși credințele magice nu au lipsit din marile aglomerări urbane, așa cum a arătat Owen Davies pentru Londra (Davies 1997). Comunitățile rurale vest-europene au experimentat riscul socio-economic reprezentat de vrăjitoare în mai multe moduri. Se credea că vrăjitoarele aveau puteri care depășeau înțelegerea comună și care erau percepute ca factori de risc socio-economic ipotetici: controlul asupra fenomenelor meteorologice și capacitatea de a influența culturile prin furtul energiei vitale a câmpurilor; controlul asupra laptelui; controlul asupra reproducerii prin „legarea” și „dezlegarea” căsătoriilor și a actului sexual; controlul asupra vieții și morții prin utilizarea plantelor medicinale sau a otrăvurilor; tulburarea ordinii civile prin puterea lor de a declanșa război și conflicte; și capacitatea de a transforma oamenii în bestii sau de a-și schimba forma. Elitele au pus la dispoziția maselor un cadru instituțional perfect pentru aplicarea represiunii prin panică și denunțare.	Majoritatea cazurilor de vrăjitorie românești pe care le-am studiat aici au avut loc în comunități mici (sate, orașe de rangul doi), dar uneori au fost judecate în capitalele fostelor districte (Craiova) sau chiar în București. Relațiile comunitare care reies din lectura documentelor păstrate sunt extrem de strânse și complexe, iar interesul economic este doar una dintre numeroasele fațete care determină interacțiunile interpersonale. Comunitățile românești au resimțit riscul socio-economic reprezentat de vrăjitorie în același mod și uneori cu aceeași intensitate ca în Occident, dar nu și-au putut duce la bun sfârșit arestările cu sprijinul consecvent al autorităților, care nu le-au oferit instrumente de pedeapsă eficiente (instanțe, judecători, călăi sau coduri civile și penale care să reglementeze *exclusiv vrăjitoria*). Lipsa de convergență între elite și mase și legislația blândă (care impunea vrăjitoarelor condamnate doar un acces limitat la Sfintele Sacramente!) au frânat masiv persecuțiile. Deși condițiile socio-economice ale țărănimii românești din secolul al XV-lea până în secolul al XIX-lea au fost deosebit de dificile, chiar sordide, documentele istorice nu au consemnat temeri persistente, panică incontrolabilă sau psihoze extinse ca consecințe ale unei sensibilități speciale la factori de risc reali sau imaginari.

Riscul perceput al vrăjitoriei la nivel intrapersonal

Comunitățile europene dintre secolele al XV-lea și al XVIII-lea aveau o percepție foarte acută a riscurilor reprezentate de vrăjitorie la nivel intrapersonal, o caracteristică prezentă și în alte tipuri de comunități din alte părți. Indivizii considerau riscant să apeleze la serviciile vrăjitoarelor, dar continuau să facă acest lucru atunci când erau cuprinși de disperare și durere, invidie și gelozie, rușine și ură. Vrăjitoarele și vrăjitorii erau convinși că practicarea unei arte puternice și larg solicitate îi expunea la multiple riscuri. Dar au continuat să facă ceea ce știau cel mai bine! (Tabelul 3.3).

Tabelul 3.3 Nivelul intrapersonal al percepției vrăjitoriei

Context european (inclusiv Transilvania)	**Particularitățile locale ale Țării Românești și Moldovei**
În încercarea de a reuși în lupta lor de a limita vrăjitoria, elitele au indus indivizilor un puternic sentiment intrapersonal de vinovăție prin tratate de demonologie, predici, cărți tipărite, broșuri, almanahuri, calendare, imagini (gravuri), legi nemiloase și execuții dramatice: oricine tolera o vrăjitoare era vinovat în fața lui Dumnezeu și a propriilor semeni (Voltmer 2016 : 106–107). Refuzând să-și asume riscul condamnării și excluziunii sociale, cei care se simțeau vinovați că trăiau alături de slujitorii diavolului își denunțau semenii conform modelelor impuse de Biserici, Inchiziție și justiție seculară: „Acest lucru îi putea face pe oameni să se simtă vinovați pentru păcatele lor, dar astfel de sentimente puteau fi proiectate psihologic asupra altora: *alți* oameni erau păcătoși și răi. Printre acești oameni răi se puteau număra vrăjitoarele” (Goodare 2016 : 164). „Individualitatea” care a apărut în procesele de vrăjitorie ar trebui să devină un punct de investigație pentru antropologii istorici (Kounine 2018), dar acest concept ar trebui înțeles cu atenție, deoarece „utilizarea unei înregistrări a procesului ca document al egoului” este problematică, așa cum a arătat Willem de Blécourt (de Blécourt 2020 : 93).	Presiunea psihologică pe care elitele o exercitau asupra indivizilor era mai puțin constantă, chiar dacă sentimentul intim de vinovăție avea o intensitate mare. Mijloacele de influențare a sentimentelor oamenilor de rând erau, de asemenea, mai puțin diverse decât în Occident, deoarece instituțiile sociale și politice care reglementau viața intimă erau mai slabe. De exemplu, nu există nicio carte tipărită sau text manuscris dedicat exclusiv vrăjitoarelor sau puterilor demonilor. Frica maselor era manipulată și prin punerea în scenă elaborată a pedepselor publice pentru diferite infracțiuni (Vintilă-Ghițulescu 2007). „Rușinea” legată de practicile și credințele vrăjitorești pare a fi un element cheie în procesele românești pe care le-am analizat (1586, 1614, 1795). Dacă cineva era acuzat de vrăjitorie, era cuprins de un sentiment intens de rușine, iar acest lucru putea afecta imaginea de sine și reputația socială a persoanei în cauză. Interviurile realizate de etnografi în domeniu adaugă acestei emoții centrale și alți factori subiectivi care intervin în legătură cu vrăjitoria: frica, dezgustul, furia, ura, uimirea, neînțelegerea, confuzia, regretul, dorința, disperarea, gelozia și așa mai departe (Benga 2011).

Am încercat să nu recurgem la explicații esențialiste pentru diferențele care pot fi observate între cele două zone culturale comparate mai sus (Europa Occidentală/România). Aceste disimilarități par a fi legate de existența sau inexistența unor factori pur contextuali, care ar putea fi explicați printr-o abordare deterministă. Chiar dacă „discursul vrăjitoriei” (de Blécourt 2013 ; de Blécourt 2018) din România are multe trăsături comune cu cel din Europa Occidentală, lipsa instituțiilor esențiale care să susțină persecuția și incapacitatea de a articula o narațiune exclusivă și coerentă despre vrăjitoria ca erezie (îi lipsesc două componente mitologice esențiale, și anume Sabatul și pactul personal cu diavolul)) a redus amploarea vânătorii de vrăjitoare în lumea medievală și modernă timpurie a României. Așa cum persecuția a fost mai puțin semnificativă decât în Europa Occidentală, discursul de condamnare a superstițiilor (el însuși parte a unui „discurs vrăjitoresc” mai amplu) a fost mai puțin virulent și a apărut abia la cumpăna dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, așa cum vom vedea în capitolul următor.

4. Noi elite, noi paradigme ale raționalității (secolele XVIII -XIX): Împotriva superstițiilor românilor

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, tiparele mentalităților românești începeau să sufere o schimbare lentă, dar totuși radicală, în comparație cu secolele anterioare. Chiar dacă elementele religioase nu au fost combătute energic de ateii militanți, așa cum s-a întâmplat, de exemplu, în Franța prerevoluționară (Porter 1999 : 219–226), toate cele trei țări cu populație românească au evoluat către ceea ce s-ar putea numi un creștinism „iluminat" sau către o experiență mai rațională a credinței ortodoxe (Pippidi 2016 ; Duțu 1981). Elitele au făcut cu siguranță acest lucru (Pippidi 1980), convinse că persecuția vrăjitoarelor (care umpluse Europa cu ruguri în secolele al XVI-lea și al XVII-lea) era sub demnitatea unei societăți bazate pe valori creștine și pe sentimente religioase curățate de superstiții medievale. Spiritul raționalist și științific al *Școala Ardeleană* , o mișcare intelectuală apărută la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea în mediile intelectuale ortodoxe și mai ales în cele greco-catolice, a avut tendința de a considera vrăjitoria și magia drept superstiții vulgare, de a le retrograda în sfera culturii rurale și de a le combate nu cu foc și sabie, ci prin răspândirea cunoștințelor științifice specifice „ Iluminismului " și a educației de masă (Sigmirean 2014). Acest proces istoric a fost extrem de complex, deoarece românii au avut întotdeauna o înclinație specială pentru superstiții, pentru fantastic și supranatural, pentru magie și vrăjitorie, care a supraviețuit de-a lungul secolelor. Acest lucru este dovedit de mai multe relatări străine care descriu mentalitățile la lucru în lumea românească modernă timpurie. Patru surse în limba engleză care îi descriu pe românii secolului al XIX-lea trebuie menționate aici.

William Wilkinson a fost al doilea reprezentant diplomatic al Coroanei Britanice în Țările Române, unde a operat cu acordul Sublimei Porți timp de patru ani, între 1814 și 1818. Înapoi la Londra, a publicat *„An Account of the Principates of Wallachia and Moldavia with Various Political Observations Relating to Them"* (1820), care este prima monografie dedicată exclusiv acestor două țări. Wilkinson descria moravurile românilor ca fiind guvernate de superstiții și credințe fatue, care nu puteau fi corectate nici măcar de preoți , care erau abia educați și proveneau din rândurile țărănimii analfabeți. Țăranii români, susținea englezul, erau convinși de puterea Diavolului și credeau în deochi, blesteme, vrăji și... *strigoi* [vrăjitori], recurgând adesea la magie pentru a se apăra de rău. Femeile îndeplineau tot felul de ritualuri pentru a-și găsi soțul/soția sau pentru a avea copii și, în general, respectau cu scrupulozitate practicile superstițioase de care era plină religia ortodoxă (și care nu puteau fi privite decât destul de critic de către un protestant). Cât despre credința în vrăjitorie, aceasta era larg răspândită printre români:

> Noțiunile lor religioase, bazate pe cele mai ridicole superstiții, sunt extrem de ciudate. Ei cred cu tărie în tot felul de vrăjitorii, în aparițiile morților, în fantome și în tot felul de miracole săvârșite de imaginile sfinților și de virtuțile apei sfințite. În caz de boală, își așază o imagine lângă ei, iar

> când se însănătoșesc, chiar dacă ar fi cu ajutorul celui mai priceput medic, atribuie revenirea la sănătate numai beneficiilor imaginii . (Wilkinson 1820 : 156)

John Paget (1808–1892), cetățean britanic căsătorit cu o nobilă maghiară , Polixéna Wesselényi, a avut ocazia să-i observe pe românii care trăiau în toată Transilvania . În al doilea volum al operei sale, *Ungaria și Transilvania* (1839), există numeroase observații despre „Wallacki" și despre modul lor de viață, cu aspectele sale bune și rele. Paget a fost atât un liberal, cât și un om cu multe prejudecăți, și tocmai de aceea relatarea sa despre românii din Transilvania este încă atât de interesantă. Potrivit lui Paget, aceștia erau leneși și suspicioși, vicleni și duplici, dar și curajoși și recunoscători. Își respectau părinții și îi ajutau pe săraci, fiind foarte atașați de locurile lor natale și de limba lor ancestrală . Preoții jucau roluri foarte importante în comunitățile românești din regiune, dar religia pe care o practicau era plină de superstiții. Iată ce a scris Paget despre această trăsătură a Wallackilor:

> Uniți de un sentiment religios foarte puternic, pe care îl manifestă suficient prin eforturile pe care le depun pentru a obține locuri de cult adecvate, ei posedă o mulțime de superstiții, care se amestecă în fiecare acțiune a vieții lor. (Paget 1839 : 221–222)

John Paget descrie pe scurt câteva dintre aceste superstiții, care sunt legate de gândirea magică. Una dintre ele se referă la comori care se presupunea că erau ascunse „sub castele vechi, în morminte și în locuri similare". Țăranii, „ca în Tartaria și Circasia [...] credeau că sunt păzite de un spirit malefic" (Paget 1839 : 222). O altă superstiție era practicată în jurul „fântânii satului", care este „locul preferat de bârfe pentru matroane și servitoare". John Paget a observat că familia Wallack arunca „o cantitate mică de apă din ulciorul plin" și a interpretat această practică ca fiind ceva ce se „făcea pentru a potoli spiritul fântânii, care altfel și-ar fi putut transforma băutura pură într-o poțiune purtătoare de rău". Englezul, chiar dacă nu a înțeles pe deplin semnificația gestului de ispășire efectuat de români la fântâni, se referă la vechimea unor astfel de practici populare printr-o întrebare retorică: „Nu are aceasta o analogie cu libațiile romane aduse zeilor lor?" (Paget 1839 : 223). De fapt, aruncarea apei sau a mâncării este cel mai frecvent un gest, deși cu siguranță de natură magică, care este făcut pentru a onora morții și pentru a le oferi o parte din ceea ce cei vii încă mai posedă. Ultima tradiție superstițioasă a românilor pe care o descrie Paget este ceea ce el numește „ dansatorii diavolului ". El a observat acest lucru în satul Grădiștea/Várhely, numit acum Sarmisegetuza, vechea capitală a provinciei romane Dacia . În realitate, probabil că a fost vorba de dansul ritualic numit *călușș* , legat de universul magiei populare și analizat de unii cercetători ai vrăjitoriei (Ginzburg 1991 : 159, 187–191). Iată descrierea lui Paget:

> Wallack-ii, în special cei din acest cartier, au un obicei de care nu am auzit niciodată în altă parte. Un grup de tineri leneși se vând, cum se spune, diavolului , pentru o perioadă de trei, cinci sau șapte ani - numărul trebuie să fie inegal, altfel diavolul nu va ține înțelegerea - dansând fără încetare pe toată durata acestei perioade, cu excepția momentelor în care dorm; în schimb, se așteaptă ca infernalul lor cumpărător să le ofere mâncare și vin din belșug și să îi facă irezistibili

> printre femeile de la țară. [...] Când li se termină vremea, se întorc acasă și devin țărani liniștiți pentru tot restul vieții. (Paget, 225–226)

Contele rus Anatolii Nicolaevici Demidov (Anatole de Demidoff) a scris o relatare a călătoriilor sale prin numeroase țări și teritorii din Europa de Est. Cartea a fost un bestseller în secolul al XIX-lea și a fost publicată în franceză, engleză, germană și italiană: *Călătorii în sudul Rusiei și Crimeea; prin Ungaria, Țara Românească și Moldova, în cursul anului 1837.* Relatarea pe care autorul o face despre țările românești este foarte detaliată și conține o serie de informații care sunt utile și captivante și astăzi. Demidoff manifestă o simpatie evidentă pentru valahi, chiar și atunci când descrie credințele lor superstițioase:

> Valahii sunt înclinați din fire spre superstiții; dau credit vrăjitoriei și vrăjilor, fără a permite însă ca credința lor, care, la ei, este un fel de tradiție poetică, să le tulbure liniștea sufletească. (de Demidoff 1853 : 188)

Un medic american, James Oscar Noyes , care a participat la Războiul Crimeii ca chirurg în armata otomană, a călătorit prin Principatele Române și a scris numeroase articole despre ele, pline de observații interesante și detaliate. Universul în care trăiau românii, plin de minuni și credință în forțe supranaturale, este descris de Noyes cu acuratețe etnografică, dar și cu ironie, ceea ce arată că în numele raționalismului s-a detașat critic de fenomenele pe care le observa. Iată un fragment expresiv, în care mai multe superstiții sunt înfățișate într-o formă concentrată:

> Daco-romanii sunt remarcabil de superstițioși. Ei cred în zâne, monștri, atât oribili, cât și pitorești, vampiri ambulanți, vrăjitorii și farmecele păguboase ale deochiului. Un valah abia îndrăznește să iasă după apusul soarelui, marți sau vineri, de teamă să nu fie luat de vrăjitoare sub forma unor bătrâne răzbunătoare, care sunt perfect inofensive în timpul zilei. Vai de daco-romanul care a neglijat într-o zi să pună deoparte mâncare și băutură pentru vampirii hidoși care sug sângele oamenilor noaptea sau pentru spiritele malefice care locuiesc printre ruine în locuri pustii și poartă război implacabil împotriva rasei umane. Niciun cartier nu este atât de îngrozitor ca al lor . (Noyes 1857 : 170–171)

Chiar dacă superstițiile erau mai neplăcute pentru o privire străină, neobișnuită cu anumite moravuri, mulți savanți și scriitori români au început să critice și astfel de forme de obscurantism. În *În Descriptio Moldaviae* , Dimitrie Cantemir a descris ironic tendința spre superstiție a poporului moldovenesc neiluminat, din perspectiva a ceea ce am putea numi raționalism preiluminist. Următorul paragraf este construit în jurul ideii că știința și cunoașterea aduc lumină și că superstițiile sunt active doar atâta timp cât nu există un proces care să lumineze mințile oamenilor. În acest pasaj, Cantemir include multe forme de cultură populară într-o categorie vastă și destul de vagă de „rătăcire”:

> Altfel, oamenii — atât în Moldova , cât și în alte țări pe care știința nu le-a luminat încă — sunt foarte înclinați spre rătăcire și nu s-au curățit încă complet de vechea necurăție, așa că încă se

> închină, în poezii și cântece, la nunți, înmormântări și alte evenimente cunoscute, unor zei necunoscuți, cel mai probabil derivați din vechii idoli ai dacilor . (Cantemir 2017 : 1565)

Dacă în secolul al XVII-lea și în primele decenii ale secolului al XVIII-lea scopul era încă eradicarea diavolului și a „agenților" săi, în virtutea credințelor împărtășite de întreaga societate, în jurul anilor 1730–1770 a existat o disociere între credințele elitei, supuse în principiu unei verificări de tip rațional, și credințele superstițioase ale restului societății (Smilianskaia 2016 : 141, 143, 152; Wirtschafter 2013). Noile autorități civile, iluminate, de la cel mai înalt nivel socio-politic, au fost implicate în combaterea superstițiilor în întreaga Europă de Est (Smilianskaia 2016). În Transilvania , de exemplu, guvernul (*Gubernium*) provinciei a scris în 1735 un raport către împăratul habsburgic Carol al VI-lea, tatăl Mariei Tereza , despre starea de înapoiere culturală a românilor greco-catolici, prinși împreună cu preoții lor într-o rețea de ignoranță, superstiții și credințe magice: „sed in crastismatissquesissima ali ignorantia professions inveteissatissima. pene innumerabilibus superstitionibus, incantationibus magicisque artibus (quibus maxima quoque pars sacerdotum seu popparum una cum suis familii, deditissima est)" (Iorga 1913 : 1649). În acel raport, *Guberniul* Transilvaniei propunea și o serie de măsuri de îmbunătățire a situației, concepute în spiritul practicii creștine luminate (Iorga 1913 : 1649–1652).

La doar câțiva ani după ce mama sa, Maria Tereza, interzisese procesele vrăjitoarelor, împăratul Iosif al II-lea, un despot luminat care și-a bazat politica pe noțiunea de *Aufklärung* , a emis un decret la 23 octombrie 1784, ordonând preoților români să lupte împotriva credinței în *moroaie* [morți care se întorc din mormânt] și *strigoi* . Rămânând în conformitate cu ideile promovate de Maria Tereza în legile promulgate între 1766 și 1768, Iosif al II-lea a dus procesul cu un pas mai departe, abrogând toate prevederile referitoare la vrăjitorie din procedurile penale austriece în 1787, prin lucrarea sa *Allgemeine Gesetzbuch über Verbrechen und deren Bestrafung* , și în 1788, cu *Allgemeine Kriminalgerichtsordnung* (Kern 1999 : 183). Aceasta din urmă, cunoscută în limba românească sub numele de *Pravila de obște asupra faptelor reale și a* pedepsirii lor, definea „delictele civile reale", în capitolul al treilea, ca infracțiuni care cauzau daune materiale tangibile: „Cel care, chiar fără intenție rea, cauzează pagube unui semen prin vânzarea de otravă sau mărfuri legate de vrăjitorie, sau care cauzează indirect pagube altora, acea persoană se face vinovată de un delict civil real " (Citat în Popa 1967 : 155). Din lectura decretelor iosefine, este clar că exista o prăpastie tot mai mare între cercurile orășenești cultivate, impregnate de doctrinele iluminismului și gravitând în jurul pivoților puterii în monarhiile centralizate, și clasele populare, încă cufundate în „superstiții" medievale târzii. În toate provinciile Imperiului Habsburgic, inclusiv în Transilvania , s-au pus bazele unei administrații centralizate moderne, eliberată de tradițiile locale medievale și opusă privilegiilor de care se foloseau de mult timp diverse structuri comunitare (inclusiv cel de a condamna vrăjitoarele la ardere pe rug fără a fi pedepsite).

Decretele lui Iosif al II-lea au fost oarecum în concordanță cu atitudinea reprezentanților așa-numitei *Școala Ardeleană* , o mișcare intelectuală românească, care lansase o campanie împotriva superstițiilor și în favoarea rațiunii și educației. Pentru a ilustra acest fenomen, ar trebui să ne concentrăm mai întâi asupra unui text al preotului și învățătorului ortodox bănățean Dimitrie Țichindeal, *Sfaturile a începelejerii cei sănătoase* (1802), care depășește o

simplă traducere a operei gânditorului iluminist sârb Dositej Obradović (1742–1811), născut și el în Banat. Țichindeal a tradus, dar a și adaptat această lucrare, înlocuind partea despre obiceiurile sârbești cu o secțiune despre obiceiurile și credințele românești, în încercarea de a sublinia originile romane ale poporului român. Potrivit lui Țichindeal , următoarele obiceiuri erau de origine romană: *armindenii* , stâlpii de mai care se puneau în fața porților pe 1 Mai; sărbători ale recoltei ținute în fiecare joi, de Paște până la Rusalii, *sânzâienele* (un festival din iunie care celebrează zânele numite *zâne*), cântece dansante, obiceiuri de nuntă, obiceiul de a pune o monedă în mâinile morților pentru a le asigura trecerea în viața de apoi și așa mai departe (Țichindeal 2018b , *Sfaturi*). Cu toate acestea, rădăcinile romane ale românilor și cultura lor arhaică se vedeau cel mai bine în credințele și practicile lor magice omniprezente. Chiar dacă utilizarea magiei era un semn al descendenței românilor din romani, Țichindeal consideră astfel de practici reprobabile și crede că „creștinii iluminați" nu ar trebui să recurgă la ele. Adjectivul folosit de Țichindeal este de o importanță capitală deoarece împarte lumea într-un mod maniheist într-un tărâm al luminii, guvernat de rațiune, și unul al întunericului, guvernat de ignoranță:

> Chiar dacă suntem urmașii romanilor, așa cum se poate observa din obiceiurile respectate de români în zilele noastre, totuși ar trebui să lepădăm de ei, căci strămoșii noștri au suferit multe rele din cauza faptelor lor, așa că nu este drept să persistăm în greșelile lor, căci dacă le menținem credințele, vom fi închinători la idoli, nu creștini iluminați . (Țichindeal 2018b , *Sfaturi* : 83)

Însă masele erau departe de a fi integrate în acest model iluminist , deoarece cultura populară era încă puternic impregnată de practici superstițioase. Tabloul pictat de Țichindeal prezintă un popor profund atașat valorilor gândirii magice, un popor al cărui rit de trecere era însoțit de o vrajă, de la naștere până la moarte (și chiar și după aceea), în circumstanțe profane (când vindeau sau cumpărau lucruri, când furau sau când ajungeau la judecată) sau în ocazii sacre (la marile sărbători creștine sau în biserică). Această cultură magică, remarcabilă prin arhaismul său, așa cum subliniază însuși autorul, era și foarte bine sistematizată. Vrăjitoarele se bucurau de un statut important în comunitățile rurale . Ele practicau o profesie a cărei utilitate publică era recunoscută și pentru care erau răsplătite pe măsură. Iată cuvintele lui Țichindeal , cu accente oratoriale destul de puternice:

> Și iarăși, românii s-au obișnuit cu descântecele și magia din vremurile de demult, iar gloata le-a păstrat până în ziua de azi, așa că atunci când se nasc prunci, fac vrăji, când sunt botezați, fac vrăji, când se căsătoresc, fac vrăji, când merg la biserică și când ies din biserică mai fac vrăji, la marile sărbători fac vrăji, când se îmbolnăvesc, fac vrăji, când mor, mai fac vrăji și pentru ca sufletul să ajungă la Domnul, mai fac vrăji, când cumpără, când vând, când fură, când merg la judecată, fac vrăji, și fiecare ocazie și fiecare boală are descântecele și farmecele ei. Și pentru fiecare vrajă vrăjitoarea primește daruri mari, respect și plată. Dacă un om ar vrea să descrie fiecare incantație, despre care ar fi fost mai bine să nu fi auzit, ce fac vrăjitoarele, ce cuvinte idolatre și turcești folosesc în vrăjile și minciunile lor și cum oamenii nebuni le respectă și le văd

> ca pe niște legi naturale și dumnezeiești, ar avea nevoie de multă hârtie și multă cerneală . (Țichindeal 2018b , *Sfaturi* : 83)

După această abordare extrem de critică a subiectului vrăjitoriei, Țichindeal relatează cazul unei vrăjitoare petrecut în 1794, pe vremea când era profesor în Belinț /Belintz/Belence (Timiș) Județul). Aflând că o vrăjitoare din Drăgoești sosise în satul Belinț , protopopul Ioan Petrovici „a pus-o să fie capturată", dar nu pentru a o biciui sau a o arde pe rug (deși acest tip de pedeapsă nu era neobișnuit în secolul al XVIII-lea). Vrăjitoarea era lipsită doar de produsele pe care le primise drept plată. Lista eterogenă de obiecte este ușor comică: „făina, porumbul, lingurile, frigăruile, oalele și tigăile, pânza și toate celelalte lucruri care fuseseră dăruite vrăjitoarei pentru minciunile ei". Bunurile recuperate erau distribuite „săracilor", într-un gest exemplar și aproape ostentativ de caritate creștină, în timp ce femeia era trimisă sub pază („rușinată") înapoi în satul natal și amenințată că, în caz de recidivă, „va suporta o pedeapsă mai aspră ".

Interesant este însă reacția locuitorilor din Belinț . În loc să ia partea autorităților împotriva vrăjitoarei, așa cum se întâmpla adesea în Occident, l-au hulit pe protopop, strigând că acesta „acționează în afara legii și este mai rău decât turcul pentru că nu permite vrăjitoarelor să intre în sat " (Țichindeal 2018b , *Sfaturi* : 83–84). Iată o altă apariție a „turcului", a cărui prezență în Banat nu era încă în trecutul îndepărtat și care era, de asemenea, mai tolerant față de vrăjitori și vrăjitoare decât catolicii din Viena sau clerul ortodox local. Aceasta este legată de o altă afirmație făcută de Țichindeal într-un paragraf citat mai sus, unde se spune că vrăjitoarele foloseau „cuvinte idolatre și turcești" în vrăjile lor. În plus, faptul că oamenii au luat partea vrăjitoarei împotriva protopopului spune mai multe lucruri esențiale în subtextul său: vrăjitoarele erau extrem de importante în comunitățile rurale , unde vindecau bolile și ajutau oamenii să depășească orice „eveniment" important sau dificil din viața lor. În aceste comunități, vrăjitoarea avea funcții și roluri precis definite, recunoscute de toți membrii lor, ceea ce ar putea fi un alt motiv pentru frecvența scăzută a proceselor vrăjitoarelor în lumea medievală și modernă timpurie a României. Este greu de imaginat că o cultură în care gândirea magică a avut proeminența descrisă în textul lui Dimitrie Țichindeal ar fi putut fi receptivă la stereotipurile demonologice transmise de elitele religioase și politice sau ar fi putut tânji după sângele vrăjitoarelor. Cu toate acestea, în acest text din 1802, toate urmele demonologiei dispăruseră. Războiul se purta acum între superstiții întunecate și lumina rațiunii, într-un efort deliberat de a lărgi orizontul cultural al maselor.

Un alt text de Țichindeal este, de asemenea, o traducere după Dositej Obradović , dar adaptat cu grijă la realitățile românești din Banat: *Fabule* (1814). Parabolele sunt comentate, iar Țichindeal introduce în aceste comentarii idei sociale și politice radicale, mult mai dezvoltate în comparație cu textul original sârbesc. După a cincea fabulă, *Leul și Măgarul* , este dezvoltat un comentariu despre frică, în care Țichindeal creează o mică comedie, numind câteva vrăjitoare imaginare, Brânduța, Fruga, Socolana, care sperie copiii și adulții cu poveștile lor, vorbind despre morții vii din cimitire și despre apariții fantastice. *Strigoaie* și *Strigoii* se transformă în animale și merg să mănânce inimile oamenilor adormiți. Țichindeal descrie prostia celor care caută semnul vrăjitoarei pe trupurile bietelor mame bătrâne, care nasc și sporesc populația umană: „Fiind copleșiți de o frică și mai mare și plini de o credință deșartă, multe comunități pun la încercare multe femei, pe care ei, adică bătrânii locului, ca niște proști, le consideră

vrăjitoare, dezbrăcându-le pentru a încerca să afle dacă au vreun semn de coadă pe trupuri." Aceste „minciuni" și „credințe deșarte", care au fost „inventate de oameni proști și cu mintea întunecată", nu ar trebui crezute de „iubiții creștini " (Țichindeal 2018a , *Fabule* : 118–121).

Învățătura firească spre surparea superstiției norodului este un text de Gheorghe Șincai (1754–1816), directorul general al școlilor greco-catolice din Transilvania . Există mai multe ipoteze despre perioada în care a fost tradusă și adaptată această lucrare, după originalul german *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens* (1786), de Johann Heinrich Helmuth: 1804–1808, 1810. *Învățătura rațională* se referea la știința fizicii, menită să explice *în mod natural* numeroase fenomene cărora gândirea magică era înclinată constant să aplice o explicație *supranaturală* . Ținta acestei lucrări era un public larg, „poporul", ale cărui vieți erau încă ghidate de credințe și superstiții false. Este interesant de observat că, dintr-un puternic impuls pedagogic, Șincai a acționat întocmai ca Țichindeal , adaptând opera lui Helmuth la realitățile românești și asezonând-o cu exemple de superstiții locale. Efortul de a crea sau adapta un stil științific care să poată fi înțeles de clasele inferioare ale societății românești a fost remarcabil. Șincai a căutat claritatea, precizia și accesibilitatea în efortul său de a „ilumina" masele.

Lista superstițiilor care au fost demolate de pe poziții pur raționale este foarte lungă: printre credințele atacate s-au numărat cele despre influența stelelor și a zodiacului, ideea că sufletul unei persoane adormite ar putea rătăci în locuri îndepărtate, capacitatea diavolului de a apărea sub diferite înfățișări, vrăjirea prin magie, invulnerabilitatea la săbii și gloanțe, prinderea unui hoț prin turnarea unei site, folosirea unei prăjituri care putea detecta comori (un baston sculptat la un capăt în condiții ritualice speciale), faptul că unele râuri mâncau oamenii o dată pe an, capacitatea clopotelor de a prezice moartea unor oameni, o lumânare care anunța moartea unei persoane din casă prin strălucirea sa slabă, ploile de sânge sau sulf, căpcăunii în formă de flacără sau scânteie, pietrele despre care se presupune că sunt aruncate de tunet și eficacitatea încercărilor prin apă și foc.

În primul capitol al lucrării, „Despre învățătura rațională comună", care este împărțit în patru paragrafe, se poate citi un elogiu adus fizicii (într-un sens foarte larg, deoarece fizica include aici și medicina, ca în discursul medieval, unde un medic era un „ *physicus* "), înfățișată ca o știință glorioasă care putea salva oamenii de toate credințele lor greșite și de toate erorile în care ar putea cădea. În viziunea lui Șincai , fizica este un fel de panaceu care poate vindeca totul, spre deosebire de „cântecele" și „vrăjile" care nu pot ajuta pe nimeni să se vindece de boală :

> De aceea, ori de câte ori cineva se îmbolnăvește, trebuie să apeleze la aceste cunoștințe, și nu la incantații și vrăji, care sunt complet inutile. Dar, întrucât nu toți oamenii pot învăța fizica, bolnavii trebuie să se adreseze medicilor numiți oficial, căci ei au toate cunoștințele de fizică . (Șincai 1964 : 68)

„Învățătura rezonabilă" analizează proprietățile fizice ale corpurilor, mișcarea și greutatea lor, precum și proprietățile apei, aerului și focului, și trece la discuții despre electricitate, planete, meteoriți și fenomene meteorologice. Fiecare capitol în parte este urmat de o „aplicație la superstiții", unde credințele deșarte sunt demontate sistematic în lumina datelor științifice

descrise în capitolul respectiv și a ideilor de bun simț. În capitolul II, „Despre proprietățile corpurilor", Șincai respinge credința în licantropie, adică în transformarea oamenilor în animale (în special lupi), care era frecvent folosită ca punct de acuzare în procesele vrăjitoarelor din Germania din secolul al XVI-lea și ale cărei rădăcini mitologice se întind în timp, până la povestea lui Lycaon (de Blécourt 2015):

> În vremurile străvechi, mulți credeau că unii oameni se pot face nevăzuți și se pot transforma în bestii. Dar chiar și acum există nebuni care cred astfel de lucruri, iar nebunia lor poate fi demonstrată doar din proprietățile corpurilor [...]. Pentru că această schimbare este împotriva naturii corpurilor, pe care nici oamenii, nici îngerii nu o pot îndoi prin vreun meșteșug. [...] Ce nebunie sau înțelepciune ar fi, așadar, să credem că oamenii pot sau ar putea la un moment dat, cu puterea lui Satan, să se facă nevăzuți sau să se transforme în iepuri, pisici, câini, cai sau mai ales lupi ? (Șincai 1964 : 72)

Repetând această condamnare a credinței în licantropie , Șincai critică și ideea că spiritele rele pot poseda corpuri umane pentru a-și îndeplini lucrările malefice și că îi fac pe oameni să acționeze conform voinței lui Satan. Demonii, spune Șincai , nu se pot uni „fizic" cu oamenii, așa că nici nu pot acționa prin intermediul lor. El folosește atât argumente fizice, cât și teologice în sprijinul acestei idei. Sunt citate paragrafe din a doua Epistolă a Sfântului Petru. Conform acestora, diavolul va fi închis în fundul iadului până la sfârșitul timpurilor. Prin urmare, Cel Rău are doar o putere de acțiune limitată în această lume:

> Deoarece îngerii care au păcătuit nu pot ieși din iad, nu pot ține tovărășie cu oamenii și nici nu au nicio putere asupra lor. Din acestea și din cele care au fost descrise mai înainte, puteți afla că nu există vrăjitori în lume, nici descântători, nici vrăjitori, nici oameni vicleni, nici văzători, nici tovarăși ai diavolului , nici adevărați ogri, pentru că tot ce se întâmplă se face după legile pe care Dumnezeu le-a dat naturii de la începutul timpurilor, chiar dacă oamenii superstițioși cu creierul mort, care nu le cuprind sau nu le înțeleg, le numesc minuni și vrăji . (Șincai 1964 : 77)

Dacă diavolul , vrăjitorii, fermecătorii, vrăjitoarele, descântătorii și posedații nu sunt altceva decât simple fantasme produse de minți „tulburate", atunci întoarcerea sufletelor morților din viața de apoi este și mai puțin reală. Prin urmare, la fel ca celelalte lucruri enumerate mai sus, necromanția a fost definită ca o iluzie pernicioasă. Totuși, nu se putea nega (nici măcar de Șincai) că așa-numiții vrăjitori stăpâneau într-adevăr unele „meșteșuguri", dar acestea erau în cele din urmă simple trucuri de prestidigitație, precum cele efectuate de iluziniștii moderni:

> Așadar, sufletele nu zboară în apropierea Pământului, cu atât mai puțin se arată într-o formă asemănătoare cu cea a corpurilor în care au trăit înainte. [...] De aceea, ideea de a invoca morții și de a-i întreba despre lucruri secrete este doar o bârfă născocită de oameni superstițioși. Prin urmare, nu se poate nega faptul că vrăjitorii cunosc meșteșuguri ascunse prin care îi pot înșela pe cei neștiutori, deoarece există mai multe tipuri de unelte cu care formele unor obiecte teribile pot fi proiectate cu ajutorul unor raze pâlpâitoare de lumină, chiar și atunci când obiectele în

> sine nu sunt prezente în cameră. Cei care sunt conștienți de aceste unelte nu vor fi înșelați de meșteșugul vrăjitorilor . (Șincai 1964 : 78)

Alte superstiții sunt enumerate în continuare, de exemplu credința că cineva ar putea fi „legat" prin mijloace magice („prin vrăjitorie și prin rostirea de cuvinte") în așa fel încât să-l împiedice „să părăsească un loc în care este fixat", aceasta fiind „cea mai puțin elaborată" dintre „nebuniile" oamenilor superstițioși (Șincai 1964 : 84). Se credea că nu numai oamenii puteau fi „legați", ci și animalele sau obiectele neînsuflețite (de exemplu, o pușcă, care putea fi împiedicată să tragă prin „vrăji"). Din punct de vedere „natural", acest lucru era imposibil; această credință contravine legilor fizice ale mișcării și bunului simț, deși mulți puteau jura că și ei observaseră fenomenul „legării".

Șincai critică apoi diverse forme de divinație care vizau detectarea hoților, printre altele (Sava 2007). Un ritual magic era foarte răspândit printre români, și anume găsirea unui tâlhar cu ajutorul unei site. „Turnarea unei site" se făcea în felul următor: maestrul de ceremonii ia o sită și o foarfecă, ambele moștenite de la părinți (nerespectarea acestei prescripții anulează eficacitatea ritualului). El sau ea scoate foarfeca și înfige vârfurile în „marginea exterioară a sitei, astfel încât să ridice sita de la pământ". Doi asistenți își introduc degetele mijlocii în găurile foarfecei, astfel încât sita să plutească în aer. După aceste pregătiri preliminare, maestrul „își începe cea mai superstițioasă meșteșugărie mormăind niște cuvinte care nu înseamnă nimic", apoi numește persoanele suspectate de comiterea furtului. Se credea că atunci când numele hoțului era rostit, sita se învârtea, acționând ca un fel de oracol divin. Totuși, adaugă Șincai , „ghicitorul mincinos" poate pur și simplu să-și miște degetul și sita se va învârti. Potrivit lui Șincai , sita nu are puterea de a acționa ca un oracol, deoarece nu este o „ființă simțitoare". Cei care credeau că Dumnezeu se exprimă prin sită au comis un sacrilegiu extrem de detestabil, deoarece „prin gândirea lor hidoasă, ei Îl ofensează pe Dumnezeu", care „urăște vrăjitoria și este dezgustat de tot ceea ce include turnarea unei site, căutarea a ceva cu chei, boabe sau ceară, ghicitul și alte lucruri " (Șincai 1964 : 87–89).

În viziunea lui Șincai , judecata Domnului nu trebuie provocată, deoarece nu a fost niciodată exprimată ca răspuns la cererea unei persoane, iar atunci când cineva se declara arogant profet al cuvântului Domnului, acest lucru devenea un sacrilegiu, deoarece demonstra credința că era fără păcat. Ordaliile, practicate intens în lumea occidentală pentru a detecta *strigoii* [vrăjitorii], aparțineau aceleiași categorii de fenomene ca și divinația prin utilizarea unei site și a unor foarfece, dar cu o doză suplimentară de cruzime. Iată cum este descrisă încercarea prin apă în opera lui Șincai :

> Acum să ne concentrăm asupra unor nebunii ale superstițioșilor! Cea mai importantă dintre acestea este încercarea cu apa, folosită în trecut pentru a găsi și verifica vrăjitorii. În vremurile de demult, nu numai țăranii, ci și judecătorii mulțimilor deveniseră atât de nebuni încât credeau că vrăjitorii nu se pot scufunda în apă, ci plutesc la suprafața ei, deoarece credeau în mod greșit că, din cauza presupusei lor comuniuni cu diavolul , corpurile vrăjitorilor dobândeau diferite proprietăți, inclusiv aceea de a fi mai ușoare decât apa. Așadar, când o bătrână era acuzată că este vrăjitoare din cauza privirii sale severe sau pentru că fusese denunțată de alții, era condamnată la încercarea cu apa, pentru a-și dovedi vinovăția sau nevinovăția. Tot felul de

> ceremonii erau efectuate pentru încercarea cu apa. Acuzata era dusă în biserică și, în timp ce se ținea slujba, se implora apa pentru a-și arăta toată puterea în descoperirea vinovăției sau nevinovăției inculpatului. Apoi, acuzata era dusă la o apă, i se legau degetele mari de la picioare și era aruncată pe spate în apă . (Șincai 1964 : 101)

Testul la foc este descris ca fiind la fel de dur și absurd, deoarece este în esență arbitrar și nu poate dovedi nimic:

> Prin urmare, când cineva era denunțat ca fiind *strigoi* [vrăjitor], a fost dat în grija preotului pentru a se asigura că acesta va posti și se va ruga lui Dumnezeu timp de trei zile. După trei zile, preotul și-a îmbrăcat veșmintele bisericești, a stropit o săgeată de fier cu apă sfințită și a pus-o pe cărbuni aprinși . A cântat cântecul celor trei prunci din cuptor, litanii și câțiva psalmi, a ținut liturghia și a oferit împărtășania inculpatului. Apoi, când era pe punctul de a pune fierul încins în mâna inculpatului, a rostit rugăciunea necesară pentru astfel de circumstanțe. [...] Trei zile mai târziu, verifica și, dacă mâna nu era la fel de sănătoasă ca cealaltă, inculpatul era îmbrăcat în haine făcute din hârtie și împodobite cu tot felul de simboluri diabolice și era ars de viu . (Șincai 1964 : 138)

Vrăjitorii nu puteau fi detectați nici prin testul focului, nici prin cel al apei. Dacă încercările erau practici crude, fără o relevanță reală, atunci alte credințe despre vrăjitoare erau la fel de zadarnice. Șincai respinge ironic ideea că untul făcut de *strigoaice* [vrăjitoare] se scufunda în apă și nu plutea ca untul normal. Explicația era simplă: acest unt era pur și simplu mai sărat și se scufunda deoarece sarea este mai grea decât apa, deci nu era nimic supranatural în acest fenomen (Șincai 1964 : 103). La fel de zadarnică era credința că *zmeul* [căpcăunul în flacără] care pâlpâia în aer era diavolul , care intra în casele acoliților săi prin horn și le dădea aur și hrană, așa cum s-a spus în procesul Ezeriș din 1728, discutat în capitolul anterior: „Și superstițioșii cred cu tărie și fermitate că casa în care intră căpcăunii prin horn trebuie să fie locuința lui” *strigoi* , care sunt în contact cu diavolul „(Șincai 1964 : 161). Acest lucru este fals, susține Șincai , deoarece acestea sunt simple fenomene atmosferice, cauzate de o anumită combinație de curenți de aer cald și rece: în acest fel, o altă ființă supranaturală este deposedată de aura sa de mister.

Astrologia ocupă un loc special printre superstițiile deconstruite de Helmuth/Șincai . Aceștia au folosit aceleași argumente care fuseseră folosite de toți adversarii istorici ai astromanției, fie ei creștini sau nu. De exemplu, ni se spune că opozițiile și conjuncțiile planetelor nu pot explica schimbările meteorologice, fertilitatea solului, transformările regatelor sau norocul fiecărui om, deoarece planetele nu sunt „creaturi simțitoare” și, prin urmare, nu sunt capabile să ofere „corpurilor” proprietăți pe care ele însele nu le posedă. Dacă astrologia ar fi infailibilă, spune Șincai , atunci toți gemenii și bebelușii născuți sub aceeași conjuncție astrală ar trebui să aibă destine identice, dar acest lucru nu este niciodată cazul (Șincai 1964 : 184–185). Folosind denumirile date de astronomii de altădată „constelațiilor zodiacale”, oamenii au inventat încă o multitudine de superstiții: pădurarii credeau că, dacă doborau copaci aflați sub semnele Racului sau Scorpionului, aceștia vor fi hrăniți de carii, în timp ce alții erau convinși că, atunci când sosea semnul Peștilor, acesta aducea cu sine o ploaie

de trei zile. Concluzia lui Șincai este ferm ancorată în dovezile științifice irefutabile pe care le oferă: „Așadar, nimic din toate acestea nu este justificat în vreun fel, așa cum se poate deduce clar din ceea ce am aflat despre îndepărtarea acelor stele statice, despre denumirile artificiale ale constelațiilor zodiacale și despre mișcarea planetelor ” (Șincai 1964 : 195).

Carte de mână pentru bine orânduita economie (1807) este o altă carte tradusă de Grigorie Obradovici , rudă cu savantul sârb Dositej . *Prefața* este partea cea mai interesantă, deoarece se adresează direct publicului românesc, și în special femeilor. Vorbește despre practici „idolatre”, precum sărbătorile lupului, ursului și păsărilor, sărbătoarea cailor Sfântului Teodor, 1 Mai, marțile pecetluite, vinerile Sfintelor Maici și așa mai departe. Femeile au menținut aceste practici, deoarece au fost instruite să facă acest lucru de o „vrăjitoare”. În loc să se ocupe de astfel de lucruri prostești, fetele sunt îndemnate să meargă la școală, „cel puțin iarna ” (Obradovici 2018 : 185–186).

Până în 1810–1811, chiar și savantul greco-catolic Petru Maior (1756–1821), care era încă foarte îndatorat unei mentalități arhaice în manualul său pentru protopopi, publicat în 1795 (Maior 2018b, *Protopopadichia* : 1045–1046), a exprimat o anumită critică la adresa superstițiilor în predicile sale publicate . El se minuna de moravurile corupte ale unor oameni, care ar trebui să asculte doar învățăturile clare ale Bisericii și să fie cetățeni luminați ai unei societăți non-obscurantiste. Maior a vorbit despre unii creștini care se grăbeau la astrologi pentru a li se prezice viitorul, care mergeau la bătrâne pentru vrăji și care își puneau nădejdea în Diavol . În a opta predică , Maior a oferit o lecție legată de spovedanie, folosind întrebări destul de „clasice”: „Ați crezut cumva în vrăji sau vrăjitorii, v-ați ghicit viitorul cu ajutorul fasolei, cerii sau cositorului? […] Ați mers cumva la oameni vicleni, vrăjitori și ghicitori, când ați avut o boală , sau copilul vostru, sau vitele voastre, sau ați fost rănit în vreun fel ?” (Maior 2018a , *Prediche* : 1257).

Cea mai sintetică formulare a criticii superstițiilor și a unei viziuni mai moderne asupra lumii, chiar și în limitele unei culturi creștine, a fost realizată de avocatul Damaschin Bojincă (1802–1869). A studiat la Budapesta și a lucrat în Moldova după 1833, ca al doilea jurist de stat și ca profesor de drept civil la Academia Michaeliană, fondată de prințul Mihail Sturdza. A participat la pregătirea ediției românești din 1833 a *Codului Callimachi* și a fost ministru al justiției în noua Românie unită, sub Alexandru Ioan Cuza . Cariera sa ilustrează trecerea de la o lume arhaică, prin ideologia iluminismului , la o justiție modernă și, prin extensie, la o societate modernă. Într-o lucrare din 1830, *Directoriul Bunei-Creștere* , publicată la Buda, el compune un vibrant imn adus culturii:

> Cultura dezrădăcinează credința deșartă și frica de sclavie (servitute) din mijlocul oamenilor, descoperă și curăță multe erori și amăgiri și toarnă în fiecare ființă umană libertatea minții, tăcerea și bucuria. Unde odinioară înflorea cultura, acolo superstiția, precum și incantațiile, farmecele și vrăjitoria mincinoasă se sting . (Bojincă 2018 : 749)

Antropologii contemporani trebuie să se întrebe care a fost impactul real al acestor texte, dacă au avut o largă circulație în rândul maselor și influența pe care autorii lor par să o fi așteptat de la ele. Din câte știm în prezent, aceste scrieri polemice erau bine cunoscute și circulau destul de mult în rândul unui public din ce în ce mai alfabetizat și dornic să citească.

Caracterul lor alegoric și moralizator și argumentele riguroase le-au făcut atât stimulative, cât și ușor de asimilat. Chiar și textul lui Șincai , ca manuscris netipărit, a fost citit și copiat în rândul elitei românești transilvănene; idei din acesta pot fi găsite în celelalte scrieri ale sale și ar fi putut fi răspândite pe cale orală, având în vedere statutul autorului de figură publică. Aceste publicații au produs transformări de mentalitate, au contribuit la impunerea unor noi paradigme de raționalitate și au marcat apariția în dezbaterea publică a unor elite intelectuale care nu mai erau dispuse să tolereze superstițiile și vrăjitoria.

Partea a II-a

Încercări în viața de apoi

Este adevărat că în lumea românească vrăjitoarele nu erau adesea condamnate la ardere pe rug. Am sugerat posibilele motive culturale care ar fi putut cauza o astfel de situație, în special nevoile comunităților pentru servicii medicale și magice, dar și soliditatea sistemului de valori existent și a reprezentărilor lumii în care magia juca un rol fundamental. În acest sens, solidaritatea membrilor comunității cu femeile acuzate de vrăjitorie și împotriva autorităților (1794, județul Timiș ; 1833, județul Dolj) poate fi considerată simptomatică a unui context social în care persecuțiile în masă nu puteau avea loc. Mai mult, implicarea preoților în cazuri de divinație și vrăjitorie, ca furnizori și consumatori de servicii (de exemplu, în 1831–1834), exclude o atitudine de luptă violentă împotriva manifestărilor magiei în rândul preoției. La urma urmei, cum ne-am putea imagina un preot rural românesc din secolele al XVII-lea-al XIX-lea luptând violent împotriva vrăjitoriei în condiții în care vrăjitoarea putea fi propria sa vecină și în care, foarte posibil, ar fi apelat la serviciile ei pentru vindecare și alte scopuri?

Și totuși, în lumea românească, vrăjitoarele ardeau la fel de des ca în Europa Occidentală, deoarece și riscul reprezentat de vrăjitorie trebuia rezolvat într-un mod radical, nu doar într-unul relativ ușor. Este adevărat că focul românesc nu era unul real, material, ci un foc simbolic, etern, cel al Iadului, pregătit pentru păcătoși după momentul crucial al Judecății de Apoi. Biserica Ortodoxă și, într-o oarecare măsură, Biserica Greco-Catolică compensau laxismul practic din această viață cu un nivel ridicat de inflexibilitate în ceea ce privește pedepsele pe care sufletul păcătos trebuie să le sufere după moarte. Teologii și preoții sătești educați , copiștii de manuscrise și pictorii de biserici recurgeau adesea la imagini de mare impact ale judecății divine împărtășite vrăjitorilor și vrăjitoarelor, care erau puși să plătească pentru faptele rele, necreștine și anti-comunitare pe care le săvârșiseră în viața lor. În Partea a II-a, preluând și oglindind considerațiile din Partea I, vom analiza ce pedepse au fost aplicate vrăjitorilor și vrăjitoarelor după viața lor pământească păcătoasă, de către Iisus, Judecătorul cel Drept și Marele, conducătorul Tribunalului ceresc.

5. Canonic versus apocrif: texte religioase care condamnă vrăjitoria

Literatura creștină apocrifă este plină de narațiuni despre rai și iad, despre călătorii în viața de apoi și despre acele miracole ale sfinților pe care textele canonice ale bisericilor catolice și ortodoxe nu le-au recunoscut ca atare. În schimb, de-a lungul timpului, cultura populară le-a integrat, le-a reciclat și le-a reutilizat constant, dându-le noi semnificații. Éva Pócs sugerează că literatura creștină apocrifă „în descrierile sale despre vizitele în iad" a influențat chiar și natura imaginarului vrăjitoriei, „cu diavoli cu cap de animal , dansul vrăjitoarelor și ospățurile diavolilor " (Pócs 1991/92 : 341–342), o ipoteză care merită dezvoltată printr-o cercetare aprofundată. În acest capitol, ne propunem doar să deschidem câteva direcții posibile pentru investigarea relației dintre apocrifele creștine și vrăjitorie.

Cabine de taxare celeste

Idei complexe despre procese și sentințe în viața de apoi se găsesc în textele referitoare la vămile cerești. Credința în existența vămilor era profund legată de ideea Judecății de Apoi. Vom discuta aceste texte înainte de alte tipuri de documente în legătură cu iconografia viziunilor infernale, deoarece ele relatează evenimentele care se întâmplă sufletului imediat după moarte, între Judecata privată și cea publică și înainte de a merge în rai sau în iad. Conform credinței în vămile cerești, sufletele morților trebuie să treacă prin mai multe puncte sau stații (variabile ca număr) unde trebuie să fie trase la răspundere pentru păcatele pe care le-au comis în timpul vieții lor pământești și unde îngerii și demonii se întrec să le posede, acționând ca avocați ai acuzării și apărării.

Toate comentariile teologice, etno-antropologice și iconografice despre vămi ar trebui să facă referire la un text fundamental: *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* , care conține cele mai explicite învățături ortodoxe privind soarta sufletelor în viața de apoi (Talbot 2018 ; Sullivan et al. 2014). Textul original a fost scris în greacă, probabil în secolul al XI-lea. A fost apoi tradus în slavonă, rusă (între secolele al XIV-lea și al XVI-lea) și românească. Rezultatul a fost o proliferare fascinantă de diferite ediții și versiuni traduse, care s-au răspândit în întreaga lume a creștinismului răsăritean. Natura eminent ortodoxă a *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* sugerează că această narațiune escatologică a fost compilată după Marea Schismă. Textul conține, pe de o parte, conținut hagiografic clasic, centrat pe miracolele sfintei, dar abundă și în idei escatologice. Cititorilor li se povestește cum Grigore, autorul textului și ucenicul sfintei, s-a rugat la Vasile să-i dezvăluie ce s-a întâmplat cu sufletul bătrânei servitoare Teodora după moartea ei. Sufletul Teodorei a reușit să treacă prin 20 sau 21 de vămi (fiecare dintre ele fiind descrisă în detaliu), datorită mirului dat pentru mântuirea sufletului ei de către Sfântul Vasile, dar și pentru că virtutea ei a fost întotdeauna mai puternică decât păcatele pe care uneori le comitea fără să știe. Vrăjitoria și magia, care erau interpretate ca practici păcătoase prin care

sufletul era ispitit și ulterior tras la răspundere, sunt tratate diferit de la un text la altul sau de la o variantă la alta.

În cultura românească modernă timpurie, *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* s-a bucurat de o popularitate extraordinară. Maria Stanciu-Istrate, care a efectuat cercetări foarte amănunțite asupra evoluției acestui text, vorbește despre cel puțin „opt versiuni manuscrise, fiecare cu un număr mai mare sau mai mic de variante" (Stanciu-Istrate 2004 : 16). Toate textele pe care le-a analizat datează din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Stanciu-Istrate își limitează analiza la trei versiuni: prima este cea mai lungă, a doua este o traducere a unui scurt text hagiografic rusesc, iar a treia se remarcă prin numărul mai mare de vămi pe care le menționează, mai exact 21. Maria Stanciu-Istrate își concentrează analiza asupra celei mai vechi versiuni românești, pe care a și editat-o. Păstrat în Biblioteca Academiei din Cluj , acest manuscris (a treia versiune menționată mai sus) poate fi datat la mijlocul secolului al XVII-lea. A aparținut marelui filolog Timotei Cipariu (1805–1887) și este „o copie făcută de un scrib venit dintr-un sat din sud-estul Transilvaniei , pe baza unei traduceri probabil scrise de un scriitor din Moldavia " (Stanciu-Istrate 2004 : 67).

În versiunea românească, editată de Maria Stanciu-Istrate, vama nr. 13 (o fericită coincidență!) prezintă un interes major pentru noi. Intitulată „Despre farmece și bârfe", aceasta oferă o descriere destul de convingătoare a ființelor monstruoase care o locuiesc: „duhuri foarte scârboase în formă de șerpi", a căror înfățișare este numai „întuneric și ispită" (Stanciu-Istrate 2004 : 163). Acești monștri nu au nimic de reproșat Theodorei, care află că mijlocirea Duhului Sfânt face posibilă ca mărturisirea sinceră să șteargă toate păcatele consemnate de demoni în documente. Aceasta deoarece, în această perspectivă, demonii sunt ca niște procurori atenți, care consemnează fiecare detaliu al anchetei penale în care sunt implicați. Ei furnizează documentația păcatelor, în timp ce îngerii furnizează documente corespunzătoare în care sunt înregistrate faptele bune.

În ceea ce privește ideile escatologice pe care le propune, *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* este foarte complexă. Descrierea vămilor cerești este doar unul dintre nucleele semantice ale textului. În a treia și ultima secțiune, viziunea lui Grigore despre Judecata de Apoi este relatată într-o manieră care combină acuratețea conceptelor teologice și referințele la Scriptură cu imagini populare colorate, doar parțial restricționate de rigorile discursului teologic. Unul câte unul, cei drepți și cei răi se apropie de scaunul judecății pentru a-și primi răsplata sau pedeapsa . Cei răi tremură „ca o frunză care se clatină în vânt", așteptând „să ia ceea ce li se cuvine, plățile lor juste". Ei „vor umple marea de foc care fierbe mereu, pentru că ei înșiși au aprins-o cu faptele lor rele" (Stanciu-Istrate 2004 : 210). Cei care s-au aventurat în vrăjitorie sunt, desigur, la stânga lui Hristos, fiind aspru pedepsiți pentru păcatele lor și pentru abaterea de la calea cea dreaptă. Este interesant că aici, ca și în alte situații la care ne vom referi, vrăjitoria este legată de păcatele sexuale, și anume onanismul:

> Și Domnul s-a uitat la gloata din stânga Sa. Și fețele lor erau ca un fum verde. Și o mulțime de muște erau în jurul trupurilor lor. Și puteau vedea gândurile lor necurate, și cuvintele lor, și faptele lor. Și când i-a văzut Domnul, i-a urât. Și le-a spus îngerilor care erau mai aproape de foc să vină. Și au venit. Și le-au atârnat lanțuri grele la gât și i-au aruncat în focul cel mare. Acolo păcătoșii au fost arși ca fierul încins și au plâns cu mare jale: „O, arde, ne arde!" Aceștia erau

> vrăjitori și oameni vicleni, și cei care desfrânează cu mâinile lor, și descântători și cei care cereau unor astfel de oameni să le facă voia. (Stanciu-Istrate 2004 : 212)

Această parte a *„Viața Sfântului Vasile cel Tânăr”* , la fel ca partea despre vămile cerești, a circulat și ea autonom. A fost inclusă în diverse miscelane, cu redări textuale diferite. Un manuscris originar din Transilvania , copiat în 1806 de Sava Popovici din Rășinari (un celebru protopop și orator ortodox), poartă titlul *Uimirea sau vedenia sf. Grigore cel Nou* și se păstrează în Biblioteca Muzeului Olteniei . Mai întâi sunt prezentate grupurile de drepți: martiri, mărturisitori, episcopi fără păcat, cei care nu au cedat ispitei, oameni caști, profeți, „drepții dintre păgâni”, nebunii pentru Hristos, cei blânzi și smeriți cu inima, judecători nestricăcioși, cei milostivi, cei exilați pentru dreptate și așa mai departe. Pe măsură ce textul trece la categoriile de păcătoși, se conturează o serie extrem de interesantă: „cei care L-au tăgăduit pe Hristos în ceasul pedepsei”, tâlhari și ucigași, ucigași, adulterini, desfrânații murdari, „fermecătorii și sodomiții care săvârșesc păcate”, „cei care se culcă cu fiarele”, pângăritorii, „cei care s-au sinucis”, „cei care poartă ranchiună” , preoții calomniatori și prea zeloși , lacomii, mânioșii, „ preoții , episcopii și diaconii care iubesc desfrânarea”, „călugării nesmeriți”, „Arie cel blestemat”, „Nestorie cel blasfemiat al Maicii Domnului”, „desfrânații distrugători de sfinte icoane” și „cei care L-au răstignit pe Hristos” (Gărău 2012 : 74–75).

Mai multe fragmente din *Viața...* au fost editate de filologul evreu și rabinul Moses Gaster (1856–1939) în volumul I al lucrării sale *Chrestomatie Română* și datate greșit în 1692 (Gaster 1891 , I: 301–304; Gaster 1883 : 439–445). De fapt, textele copiate de Cozma, un călugăr din Neamț, datează din secolul al XVIII-lea, așa cum arată Nicolae Cartojan (Cartojan 1974b , II: 202–216). În textul editat de Gaster, partea dedicată Judecății vorbește despre mânia lui Hristos, care vede cât de păcătoasă este lumea și se pregătește să o pedepsească: „Și Domnul S-a uitat din nou la pământ, mâniat că era pângărit de faptele rele ale oamenilor, care îl pângăriseră închinându-se la idoli, făcând magie și aruncând vrăji, vărsând și amestecând sânge și luând vieți” (Gaster 1891 , II: 303). Pedeapsa pentru cei care nu respectă legea divină și nu ascultă de poruncile pentru cumpătare deplină este să fie aruncați „în marea de foc”, unde vor locui diavolul și îngerii săi.

Ovid Densusianu (1873–1968) a editat și el un manuscris care cuprindea *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* , care se află la Biblioteca Națională din Franța (Densusianu 1898). Marele filolog a datat și localizat textul fără, însă, să ofere argumente solide și fără a se angaja într-o examinare exhaustivă a tuturor caracteristicilor lingvistice: „Judecând după stilul de scriere, acesta datează probabil din ultimii ani ai secolului al XVII-lea [si] a fost compilat în Moldova ” (Densusianu 1898 : 59). Aproape ca conținut de un original grecesc, textul descrie 20 de vămi, concentrându-se pe tipurile de păcate investigate, dar și pe apariția demonilor care au efectuat anchetele. A cincisprezecea vamă este cea a păcatelor legate de magie:

> [47v] Și de acolo am urcat până am ajuns la o altă *vamă* - cea a magiei, vrăjitoriei, otrăvurilor și chemării demonilor. Și duhurile acelei vămi semănau cu fiarele cu patru picioare, cu dragonii, cu scorpionii, cu șerpii, cu aspidele și cu broaștele; și înfățișarea lor era teribilă și urâtă. Dar acolo, prin harul lui Dumnezeu [48r], nu au găsit nimic asupra mea, așa că am trecut fără nicio

> supărare, iar acele duhuri au strigat împotriva mea cu multă mânie, spunând: „Vei ajunge la vama desfrânării și vom vedea dacă vei scăpa și de acolo.” (Densusianu 1898 : 91)

Un alt manuscris despre Vasile cel Tânăr, datând din 1834 și păstrat la Biblioteca Națională a României (4925), a fost scris de Ioan Iordachi și achiziționat de Constantin Caragea la Iași în 1918. Locul achiziției ar putea indica și zona geografică în care a fost copiat textul (Moldova). Semnificația sa escatologică majoră este subliniată și de faptul că manuscrisul este intitulat *Vami cerești* . Titlul principal obișnuit al *Vieții Prea Cuviosului Părinte Vasile cel Tânăr* este doar un subtitlu sau, mai degrabă, titlul primei părți a manuscrisului. Conform structurii propuse de Maria Stanciu-Istrate, *Vămile...* din 1834 aparțin celei de-a treia versiuni, deoarece în acest text găsim 21 de stații prin care sufletul trebuie să parcurgă în drumul său spre rai. Textul este dificil de descifrat deoarece este scris cu litere puternic înclinate, cu ligaturi ocazional haotice și numeroase abrevieri, iar pericolul unei interpretări greșite pândește la fiecare pas. Chiar și așa, unele dintre detaliile textuale descifrabile pot face lectura foarte plăcută.

A treisprezecea vamă este cea a vrăjitoriei. Trebuie menționat însă că textul din secolul al XIX-lea este mult mai bogat în detalii decât cele din secolele al XVII-lea sau al XVIII-lea. Există o descriere detaliată a vămii și se face referire la o serie de credințe și practici populare . Pe baza acestora, este clar că frica de farmece și vrăji era legată de ideea că acestea puteau face mult „rău”. În acest manuscris, datând din 1834, atât bărbații, cât și femeile puteau fi vinovați de păcatul vrăjitoriei: „Și au ajuns la vama incantațiilor și a vrăjitoriei pe care bărbații și femeile o practicau, folosind obiecte de fier [?] și lacăte pentru a controla destinul oamenilor, pentru a le face rău sau a le fermeca.” Această vamă era locuită de demoni „murdari” care arătau „ca niște șerpi, dragoni, scorpioni și tauri furioși” și „vederea lor era întunecată și sumbră”.

Un text similar a fost retipărit, cu modificări minore, după Revoluția din 1989. Al. Stănciulescu-Bârda, un cleric, a răspândit o versiune populară similară cu cea a manuscrisului din secolul al XIX-lea. Întrucât nu a oferit detalii despre sursele din care a lucrat, este extrem de dificil de urmărit evoluția textului său și modificările pe care le-a suferit. Cu toate acestea, vama vrăjitoriei este prezentată ca fiind a treisprezecea din douăzeci și patru. Mai mult, descrierea sa merită citată pentru a evidenția persistența stereotipurilor imagologice de-a lungul deceniilor sau chiar secolelor:

> Și astfel am ajuns la vama descântecelor și a vrăjitoriei. Bărbații și femeile care erau trași la răspundere aici erau cei care foloseau chei și încuietori pentru a face rău și a fermeca oamenii. Iar demonii acestei vămi erau la fel de abominabili ca șerpii și dragonii, sau ca scorpionii și taurii furioși; și înfățișarea lor era întunecată și sumbră. Dar, întrucât nu voiau să mă întrebe despre nimic din toate acestea, am trecut repede pe lângă ele, fără să fiu întrebat absolut nimic. (Stănciulescu-Bârda 1992 : 80)

În mai multe manuscrise vechi, vama vrăjitoriei este a cincisprezecea din douăzeci. Aceste manuscrise par cele mai apropiate de originalul grecesc. Două dintre ele provin din Transilvania . În manuscrisul nr. 4866, din Biblioteca Academiei Române (1799, Rășinari), denumirea celei de-a cincisprezecea vămi este extrem de sugestivă: „De farmece și incantații și șoapte diavolești” (Bârcă 2002 : 171, 461). Chiar și în manuscrisul nr. 79, adăpostit de Biblioteca

Mitropoliei din Sibiu și datat între 1816 și 1828, „vama vrăjilor” este a cincisprezecea. Din păcate, însă, numărul vămilor se oprește la 17 în acest manuscris (Bârcă 2002 : 462–463, 408–410).

Motivul vămilor cerești apare și în omiletica ortodoxă, în predici pe teme funerare. Ana Dumitran a efectuat cercetări excelente în acest domeniu, antologând și comentând predici din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, compilate în principal din exemple transilvănene, unde discursurile la înmormântări erau mult mai elaborate și mai răspândite decât în celelalte provincii locuite de români. Această stare de fapt s-a dezvoltat, cel mai probabil, sub influența Reformei, care a pus accent pe transmiterea învățăturilor creștine fundamentale în limba poporului (Dumitran 2007 : XVI–XVII, 13, 26–27, 30). Cele mai vechi exemple ale motivului vămilor care pot fi găsite în antologia Anei Dumitran datează din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Unul dintre ele apare în *Învățături la o înmormântare* , dintr-un manuscris copiat înainte de 1692 de un preot pe nume Urs, originar dintr-un sat din județul Bihor numit Cotiglet (Dudaș 2007 , II: 44–49). Iată ce spune manuscrisul în cauză:

> Și dacă un om moare, atunci îngerii pornesc imediat cu sufletul său cel bun în sus, spre cer, și îl conduc pe lângă cele douăzeci și șapte de vămi ale păcatelor, cunoscute și sub numele de vămi demonice, și fac sufletul să se oprească la fiecare vamă, încercând să-și cântărească păcatele cu faptele sale bune, așa cum arhanghelii lui Dumnezeu pun faptele sale bune, una câte una, în partea dreaptă a balanței, iar demonii pun faptele sale rele cu zecile în partea stângă a balanței, iar zecile de fapte rele tot nu pot depăși faptele bune, pentru că o faptă bună va compensa întotdeauna o duzină de fapte rele. Și încearcă să facă asta la fiecare vamă. Dar cea mai grea interogatorie a sufletului este la vămile păcatelor capitale, în special la vama desfrânării. (Dumitran 2007 : 86–87)

În manuscrisul copiat de Urs din Cotiglet , există câteva detalii inspirate din înțelepciunea populară (o faptă bună „compensează” o duzină de fapte rele; sufletul este tras la răspundere de 27 de vămi), dar există și aluzii la unele tipologii teologice predominante în acea vreme. Cele mai extenuante interogatorii au loc la vămile celor șapte păcate capitale, în special cea a „curviei” (poftei). De-a lungul secolului al XVIII-lea, referințele la vămile cerești s-au diversificat și au devenit mai complexe în omiletică, formând un fel de referință culturală obligatorie în predici și chiar conturând adevărate micro-nuclee narative. Numărul vămilor, și prin urmare al acestor tribunale demonice, fluctuează în aceste predici din secolul al XVIII-lea , arătând că scribii care le-au copiat nu erau străini de lumea credințelor populare .

Cea mai interesantă predică despre vămi, datând din 1784, provine din Gorj , în Oltenia , și a fost transcrisă sau compilată de logofetul Iacov ot Vișoi într-o miscelană: *Cazanie la* morți foarte de folos. Textul se bazează pe un contrast puternic între ceea ce se întâmplă cu sufletele celor drepți după moarte și ceea ce se întâmplă cu sufletele celor răi: primii sunt scoși din trupurile lor de îngeri blânzi și milostivi, în timp ce ceilalți sunt luați de îngeri „repezi și cumpliți”, numiți și „temniceri ai păcătoșilor” (Dumitran 2007 : 111). Prima misiune a îngerilor este de a duce sufletele în toate locurile prin care au călătorit în viața lor, pentru a le arăta faptele pe care le-au săvârșit. După această călătorie, îngerii cer sufletului să-i sărute oasele și să-i identifice mormântul, pentru ca acesta să știe exact unde trebuie să se întoarcă înainte de Judecata de Apoi. A doua misiune a îngerilor, și de departe cea mai importantă, este de a-i ajuta

pe cei decedați recent în trecerea lor prin vămi. Trebuie menționat că motivul vămilor cerești este cel mai important mecanism pentru crearea unei semnificații escatologice în predica lui Iacov ot Vișoi. Întrucât cuvintele și expresiile folosite de copistul secolului al XVIII-lea sunt extrem de expresive în sine, textul antologat de Ana Dumitran poate fi citat așa cum este, fără alte comentarii:

> Apoi sufletul pleacă cu ei și, sărutându-i oasele, își ia rămas bun. […] Și atunci oamenii spun: „Domnul să-l ierte!". Și îngerii notează aceste cuvinte pentru a putea răscumpăra sufletul mortului la vămi, iar apoi îngerii iau din nou sufletul acela și îl duc pe lângă 24 de vămi demonice. Căci fiecare vamă aduce înaintea lui tot felul de păcate.
>
> La început, bârfele, răul pe care l-a rostit, minciunile și jurămintele sale strâmbe, cuvintele sale deșarte și încrezute, vorbele sale josnice, excesul de mâncare, băuturile sale murdare de vin, râsul său des și murdar, sărutările sale sordide și murdare și cântecele sale murdare. Și sfinții îngeri care poartă sufletul îi aduc ca martori și pe cei care au avut lucruri bune de spus despre el: rugăciunile sale, mulțumirile, psalmii, cântecele, cântările duhovnicești și citirea Scripturilor și tot binele pe care l-a trimis prin cuvânt lui Dumnezeu.
>
> A doua vamă este cea a păcatelor săvârșite prin privit […]. A treia vamă este cea a auzului și a tot ceea ce duhurile demonice primesc cu bucurie datorită acestui simț.
>
> A patra vamă este cea a mirosului, a miresmelor, a balsamurilor înmuiate și a mirosului poftei emanat de femeile cochete și de prostituate.
>
> A cincea vamă se referă la toate păcatele săvârșite prin atingere, viclenie și fapte rele.
>
> Alte vămi rele sunt cele ale invidiei, izbucnirilor de mânie, mândriei și laudei deșarte, înfumurării și aroganței, furiei și otrăvirilor teribile, dușmăniei, curviei, lipsei de control, desfrânării, mângâierilor, crimelor și magiei și altor lucruri murdare pe care Domnul le detestă.
>
> Și la fiecare vamă îi opresc sufletul și îl acuză de orice păcat, de invidie, de calomnie, de lăcomie, de crimă, de furt, de desfrânare și de toate faptele rele. […] Și îngerii stau neobosit lângă el și îi arată faptele bune pe care le-a făcut în lume, iar faptele bune pe care le-a făcut îi vor răscumpăra păcatele. (Dumitran 2007 : 109–110)

Desigur, unul dintre detaliile demne de remarcat în paragraful de mai sus este că „magia" are propria vamă unde sunt investigate astfel de păcate. Este destul de regretabil, însă, că numărul său nu este specificat. Pe măsură ce sufletul avansează în ascensiunea sa spre cer, se dă o adevărată luptă între îngeri și demoni pentru stăpânirea asupra lui, o luptă care nu privește doar păcatele și faptele sale bune înregistrate în registrele din timpul vieții sau iertarea pe care cei vii o cer în numele morților. Demonii se transformă și în tâlhari, căutând să ia sufletul în posesia lor în cele mai puțin sigure locuri dintre vămi. Cu toate acestea, vigilența îngerilor îi împiedică să-și ducă la îndeplinire planurile. Sufletul rămâne tăcut până când ajunge la porțile raiului, când își recapătă în sfârșit vocea și se adresează demonilor, ușurat că a scăpat de ei. Încercările sufletului nu s-au încheiat încă, iar aceasta este a treia și ultima misiune a îngerilor morții: Dumnezeu face ca sufletul să se întoarcă pentru a observa suferințele iadului, căci știa că există un loc numit iad, dar nu credea în realitățile lui; Invers, sufletul rău este trimis să întrezărească dulceața raiului înainte de a fi plasat în „temniță" unde va aștepta cumplita Judecată de Apoi. În predica lui Iacov ot Vișoi, se spune că există temnițe

pentru fiecare fel de păcat, fiecare suflet alăturându-se „mulțimii" și amestecându-se cu alți păcătoși de același fel: „Și sufletul s-a uitat pe fereastra ușii temniței și a văzut încercările la care va fi supus", după Judecata de Apoi (Dumitran 2007 : 112). Exista însă o modalitate prin care sufletul putea scăpa de condamnarea veșnică: dacă cei vii dădeau slujbe de pomenire și pomeni, atunci toate faptele sale rele puteau fi șterse din registrul său.

Credința în existența vămilor cerești – care este, cel mai probabil, mai veche decât înregistrările sale textuale, așa cum sunt detaliile dualiste-gnostice prezente în *„Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* și în predicile funerare sugerează – a fost integrată de teologia ortodoxă în forma sa cea mai tradițională. În absența unor referințe clare în Sfânta Scriptură, teologii est-europeni au depus eforturi remarcabile pentru a justifica dogmatic credința în vămi. Într-o carte intitulată sugestiv „ *Sufletul după moarte: Experiențe contemporane „de după moarte" în lumina învățăturii ortodoxe despre viața de apoi"* , ieromonahul Serafim Rose (1934–1982) dedică cel de-al șaselea capitol teologiei vămilor cerești (Rose 2009). În primul rând, autorul argumentează împotriva tinerilor absolvenți ai școlilor de teologie care sunt impregnați de o gândire raționalistă excesivă și, prin urmare, sunt înclinați spre interpretări literale ale Sfintelor Scripturi și ale scrierilor Părinților Bisericii, respingând credința în vămile cerești. Serafim Rose invocă numeroase autorități în construirea teologiei vămilor, inclusiv pe Mitropolitul Macarie al Moscovei, care a trăit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Teologul rus a întocmit o *Teologie Dogmatică Ortodoxă* , în care a pledat pentru o interpretare spirituală a călătoriei și a necazurilor pe care sufletul trebuie să le trăiască după moarte. Urmând pașii episcopului Ignatie Brianchaninov (secolul al XIX-lea), Rose menționează modul în care Sfântul Atanasie cel Mare a descris o experiență extracorporală a Sfântului Anton care, în înălțarea sa la cer, s-a confruntat cu demoni care l-au considerat răspunzător pentru păcatele sale și chiar a distorsionat adevărul pentru a înclina balanța în favoarea răului. Această listă de mari teologi este completată de mai multe nume ilustrative din tradiția patristică, Ioan Gură de Aur , Efrem Sirul, Isaia Pustnicul, Isihie al Ierusalimului (secolul al V-lea) și Sfântul Grigore Dialogul (secolul al VI-lea), care au făcut aluzie în scrierile lor în grade diferite de detaliu la trecerea prin vămi după moarte. Serafim Rose își extinde cadrul de referință pentru a include și teologii occidentali, fără a uita să menționeze că „denumirea vămilor" poate părea limitată la sursele orientale, dar realitatea descrisă în sursele occidentale este identică. Așa stau lucrurile în scrisorile Sfântului Bonifaciu din secolul al VIII-lea, care descrie lupta dintre îngeri și demoni și dintre vicii și virtuți pentru stăpânirea asupra sufletului care a părăsit trupul. Interesant este că Serafim Rose oferă o locație clară pentru vămi - în aer, sub ceruri, unde se află locuința îngerilor căzuți - și susține că sufletul călătorește prin această regiune în drumul său spre casa Tatălui său. Mai mult, trecerea sufletului prin vămi face parte din *judecata particulară* prin care se hotărăște soarta sufletului până la Judecata de Apoi, ceea ce poate explica de ce tema iconografică a vămilor cerești este asociată cu marile compoziții ale Judecății de Apoi.

Teologi preocupați de conceptul de vămi aeriene au existat și în România. Printre aceștia s-a numărat și Protosincelul Nicodim Măndiță (1889–1975), care a dedicat acestui subiect două volume interesante, pornind de la *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* și din alte manuscrise și tipărituri antice. El identifică 24 de etape pe care sufletul trebuie să le parcurgă în ascensiunea sa cerească (Măndiță 1994). Nicodim Măndiță a întocmit un fel de *summa theologiae sui*

generis , care se întinde pe aproape o mie de pagini. Cu descrieri ample și detaliate ale vămilor și nu lipsite de o anumită naivitate, scrierile acestui călugăr abundă adesea în umor involuntar. Provenind dintr-un mediu rural, Nicodim Măndiță nu se putea lăuda cu o cultură vastă, dar a îmbrățișat o teologie populară captivantă. Aceasta demonstrează mentalitatea vioaie a unui țăran, dublată de mândria unui om aflat în prima generație a familiei sale care s-a asimilat cu cultura non-țărănească (chiar dacă urmase doar cinci clase elementare), cu un anumit grad de raționalism în judecarea fenomenelor magice (care nu se mai aplica dogmei ortodoxe!) și cu lecturi destul de ample din partea unor teologi pe care îi înțelegea cât de bine putea. Textul este dominat, în orice caz, de zelul incontestabil al unui predicator medieval pierdut în secolul al XX-lea.

Cele câteva zeci de pagini care descriu a cincisprezecea vamă, *Despre vrăji, ghicire și farmece*, prezintă tipologii și condamnări ale diferitelor forme de vrăjitorie: credința în vise, noroc și destin; magia neagră; divinația folosind un pachet de cărți, cochilii de melc, fasole sau cititul în palmă; astrologia (Măndiță se pare că era foarte familiarizat cu așa-numitele *Gromovnice* , cărți de astrologie și cu alte cărți de prevestiri); vrăji și descântece; „spiritism, necromanție și vorbirea cu morții"; credința în nemuritori *strigoi* ; predicții cu papagali și șoareci; divinație „cu obiecte ale Bisericii" (etichetată drept „păcat monstruos"); „venerarea idolilor: culoarea roșie pentru a alunga deochiul, brâuri pentru a preveni înțepăturile, leacuri pentru focul Sfântului Anton"; superstiții (printre altele: fierăria, *paparudele* și *caloianele* [ritualuri de aducere a ploii]) și credințe demonice. Partea teoretică este condimentată cu exemple naive, care abundă în sentimente bune și în care numele și titlurile personajelor par desprinse din piesele de comedie scrise de Ion Luca Caragiale (1852–1912): *Credința în vise l-a dus la o sărăcie cumplită* , *Credința greșită în destin l-a distrus* , *S-a îmbolnăvit de un strănut norocos* , *Planeta l-a sărăcit* . *Superstiţie iar magia l-a făcut să moară înainte de vreme* , *Mătușa care se încrede cu naivă în oameni vicleni* , *Un criminal prin vrăjitorie* . Pentru a încheia cu privire la vama vrăjitoriei, așa cum o prezintă Nicodim Măndiță, să citățm câteva dintre reflecțiile sale a căror franchețe se apropie de absurd și nonsens comic: „Credința lui Alexandru cel Mare a fost uneori foarte slabă;" „Istoria ne spune că, văzându-se învins de dușmanii săi, regele Robert – foarte descurajat, amar și rușinat – s-a refugiat într-un șopron;" „Spiritismul uneori crește și alteori scade, la fel ca nopțile întunecate ale anului;" „Născută în condiții sordide de o moașă empirică, Gheorghița s-a îmbolnăvit de o infecție puerperală. În timpul acceselor de febră mare, a halucinat și, conform mentalității superstițioase a țăranilor, nu a văzut decât demoni în aceste halucinații."

Dacă e să spunem adevărul, Nicodim Măndiță avea o adevărată obsesie pentru vrăjitorie, după cum reiese dintr-o altă lucrare pe această temă: *Capcanele iadului. Despre vise,* noroc, ghicire, vrăji, farmece, descântece, superstiții , preziceri, destin, zodii (Măndiță 2008). În mare măsură, această lucrare reia aspecte discutate în *Calea sufletelor în veșnicie* , dar se adaugă elemente noi, în special în ceea ce privește „ superstițiile " poporului, condamnate de pe poziția unei credințe luminate și echilibrate. Nicodim Măndiță arată că este foarte familiarizat cu superstițiile populare și că a devenit conștient de acestea pe când era încă laic, precum și în timpul vieții sale de călugăr și preot misionar (Ionescu 2008).

În spațiul cultural românesc, credința în vămile aeriene a trecut de la a fi subiectul manuscriselor religioase cu largă circulație la a face parte din cultura populară orală. Aici, sunt

necesare câteva cuvinte despre chestionarul lui Nicolae Densusianu, care a încercat un studiu sistematic al credințelor străvechi ale poporului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În ceea ce privește vămile cerești, materialul conținut în răspunsurile la chestionar este extraordinar de bogat (Fochi 1976 : 248–251). Unele răspunsuri oferă descrieri ale păcatelor care sunt investigate la vămi. Precizia și ordinea lor trădează uneori pregătirea academică a informatorilor. În șase cazuri, vămile enumerate de respondenți includ: cea de „a lua mane de la vite", „a face vrăji", „a face vrăji și a scoate vrăji", „a face farmece", „a face farmece și descântece" și „a face vrăji" (Fochi 1976 : 250). Conform tabelului de corespondențe întocmit de Adrian Fochi, aceste răspunsuri (care provin din Țara Românească , Dobrogea și Moldova) sunt marcate de o diversitate terminologică ce va merita atenția noastră și atunci când ne vom concentra asupra analizei iconografice.

Răspunsurile la așa-numitul chestionar lingvistic al lui B. P. Hasdeu oferă informații extrem de ilustrative pentru starea credințelor românești în magie în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și menționează vămi cerești. Conform unui răspuns din Comănești, în districtul Cloșani (în Oltenia), consemnat de învățătorul N. N. Sârbulescu, „După ce moare, omul trece printr-o vamă de unde este dus în Iad, afară de cazul în care este dintre cei drepți, caz în care traversează podul Iadului și merge în Rai, unde plătește trecerea cu moneda de argint care i s-a pus în mână" (Mușlea și Bârlea 2010 : 92, 148). Această credință exista și în zona Râmnicul-Sărat, mai precis la Budești, de unde preotul și învățătorul P. Rădulescu a trimis-o la Hasdeu în 1884 (Mușlea și Bârlea 2010 : 97, 140). O credință în vămile cerești a existat și în nordul Moldovei , în zona Sucevei, așa cum o demonstrează o credință din Broșteni, consemnată de învățătorul M. Lupescu în 1885: „Ca să ajungi în Rai trebuie să călătorești prin văzduh și să treci prin fiecare dintre vămile cerești, păzite de demoni și îngeri, care trebuie să decidă dacă sufletele care trec pe acolo pot trece la o altă vamă sau vor fi transportate direct în Iad" (Mușlea și Bârlea 2010 : 97, 146). Trebuie menționat că iconografia vămilor cerești era larg răspândită și foarte diversă în provinciile românești, mai ales în nordul Moldovei , așa cum vor vedea cititorii mai jos.

Cosmina-Maria Berindei transcrie o serie de credințe despre vămile cerești, extrase din documente de arhivă și mai ales din Transilvania , unde referirile la cele 24 de vămi pe care morții trebuie să le parcurgă sunt foarte frecvente (Berindei 2015 : 248–267). Cosmina-Maria Berindei evidențiază, de asemenea, credința că defuncții au nevoie de bani pentru a-și plăti trecerea, o practică care i-a fost comunicată etnologului Gh. Pavelescu în Purcăreți, județul Alba , pe vremea când acesta era un tânăr culegător de folclor: „Când un om moare, nu trebuie să se facă nod la gât, la brâu, la mocasini etc., ca să nu poată trece prin «vămi»" (Berindei 2015 : 256).

În lucrarea sa fundamentală *Înmormântarea la români* (1892), marele folclorist și etnograf Simeon Florea Marian a transcris diverse credințe despre vămi, începând cu căderea îngerilor răzvrătiți (Marian 2008 : 333–339). Cei care nu cădeau pe pământ, unde demonii lor erau ocupați să ispitească oamenii, rămâneau suspendați în aer, încercând să oprească sufletele în drumul lor spre rai. Marian oferă o descriere foarte concisă a registrelor în care demonii notează faptele rele ale păcătoșilor, cu litere albe pe fond întunecat, și a celor în care îngerii notează faptele bune ale drepților, cu litere întunecate pe fond alb. O informație, comunicată de învățătorul I. Georgescu și de An. Pletosu, din Rădășeni , redă tipologia vămilor, dar într-un mod

mai puțin structurat decât în gândirea teologică. Trebuie menționat că se pare că există două puncte de taxare unde sufletele sunt trase la răspundere pentru infracțiuni legate de magie:

> Mai departe, una dintre ele se numește vama furtului sau a furtului, în timp ce alta este vama omuciderii, alta a crimei, alta a beției, alta a lăcomiei, alta a nedreptății, alta a dușmăniei, alta a blasfemiilor, alta a vrăjitoriei [?], alta a vrăjitoriei, alta a tutunului sau fumatului, alta a minciunii etc. (Marian 2008 : 334–335)

***

Poate mai mult decât orice altă temă a discursului escatologic, subiectul taxelor cerești apare în iconografia creștină direct legată de Judecata de Apoi. Pe vremuri, se găsea mai ales în Moldova secolului al XVI-lea , la Probota, Voroneţ , Arbore, Moldoviţa și Humor , de obicei pe faţada de nord a mănăstirilor (Stănculescu 2001 : 132–134, 149), iar ulterior la Râșca și Vă1790 (Vă1790) de Susca, Horod. de asemenea, în Budești-Josani , Călinești-Căieni , Oncești (dispărut) și Ieud-Deal în Maramureș , în Cehei și Zalnoc în judeţul Sălaj , și chiar la Mănăstirea Cămărășeasca din Târgu Cărbunești (judeţul Gorj) — practic în fiecare provincie istorică românească.

La Voroneț (1547), calea spre rai este pictată de-a lungul unui contrafort și prezentată sub forma unui turn care poate fi urcat prin 21 de trepte. Suflete însoțite de doi îngeri urcă treptele respective. În Moldovița , Humor și Arbore, se urmează același principiu de transmitere a vămilor cerești printr-un turn pictat pe un contrafort, dar din păcate starea actuală a picturilor nu ne permite să citim numele păcatelor pe care sufletul nu ar fi trebuit să le comită dacă vrea să ajungă în rai. Starea de conservare la fel de precară a picturilor din Maramureș ne împiedică să vedem orice posibile referințe la vrăjitorie. Paul Henry, care a văzut frescele din nordul Moldovei într-o perioadă în care acestea nu erau atât de degradate, a reușit să descifreze denumirile slave ale aproape fiecăreia dintre cele 21 de vămuri (Henry 1928). În seria sa, vrăjitoria s-a clasat pe locul treisprezece din douăzeci și una. Cercetătorul francez a fost surprins să descopere că existau 24 de vămuri în textele românești ale... *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* , dar doar 21 de vămi în pictură. Savantul francez a emis teoria conform căreia vămile desfrânării, machiajului și tutunului — descrise, de exemplu, în summa *teologului* Nicodim Măndiță — nu prezentau interes în mediul monastic căruia îi erau destinate acele reprezentări vizuale. Nicolae Cartojan observă însă, pe bună dreptate, că în versiunile greacă, slavă și în câteva versiuni românești, numărul vămilor era (doar) 21 (Cartojan 1974b , II: 208–209). În textul grecesc la care face referire Cartojan, vama care ne interesează în mod deosebit este a cincisprezecea, poziție pe care am întâlnit-o și în topografiile desenate în alte versiuni textuale: vrăjitorii, vrăjitoria, otrăvirea și invocarea demonilor.

Pictorii bisericești au variat numărul vămilor și prezentarea acestora, precum și mijloacele de reprezentare vizuală, în funcție de contextul iconografic construit pentru fiecare imagine, dar și de publicul țintă. În picturile murale destinate mediilor monastice, tema vămilor cerești s-a îmbinat cu celebra scară a virtuților și viciilor așa cum a fost imaginată de Ioan Climacul, cca. 579-cca. 649 (Climacus 1982). La Râșca, într-o pictură murală datând din a doua domnie a voievodului Petru Rareș (1541–1546), juxtapunerea scării Climacului cu Judecata de Apoi poate

fi interpretată, fără îndoială, ca o amintire vizuală a celor două tipuri de judecăți din viața de apoi: judecata individuală, administrată imediat după moarte, și cea universală, făcută de Mântuitorul Hristos la sfârșitul timpurilor.

O pictură de interior din Oltenia , provenită de la Mănăstirea Cămărășească din Târgu Cărbunești (realizată în 1831 de „Matei zugravul și Gheorghe ucenicul zugrav"), nedescrisă până atunci într-un context academic, reprezintă o scară pe care oamenii urcă cu capul gol, îmbrăcați în haine monahale. În vârful scării îi așteaptă Iisus așezat pe un nor roșu, care se deschide în centru spre o lumină paradisiacă. Inscripția vorbește despre „scara spre cer" și „Ioan Scărariu". În dreapta scării (din punctul de vedere al spectatorului), îngeri cu palmele întinse par să-i îndemne pe călugări să urce tot mai sus. În stânga, demoni grotești trag cu gheare ascuțite de cei care se străduiesc să ajungă în vârf. Lângă fiecare demon se află o inscripție care înfățișează o „vamă". Iată o listă a acestor vămi, de jos în sus: adulter, lăcomie, minciună, crimă, furt, înșelăciune (greu de decriptat din cauza inscripției deteriorate), curvie și lene.

Dacă Paul Henry — un cunoscător al artei moldovenești medievale — considera această temă iconografică ca fiind specific românească, cercetări ulterioare au remarcat prezența sa masivă și în alte zone ortodoxe, de exemplu, în cultura slavă. Cele mai vechi reprezentări iconografice ale vămilor cerești au apărut în secolul al XV-lea, odată cu transformarea iconografiei Judecății de Apoi operată de pictorii de icoane ruteni sau ruși. Douăzeci sau douăzeci și una de vămuri sunt reprezentate ca inele pe corpul unui șarpe, așa cum au arătat David M. Goldfrank (Goldfrank 1995), Lilya Berezhnaya (Berezhnaya 2004) sau Tatyana Ivanova (Ivanova 2013). John-Paul Himka reia chestiunea vămilor cerești într-o lucrare extrem de importantă pentru tema noastră de cercetare, *Iconografia Judecății de Apoi în Carpați* . Himka studiază iconografia vămilor cerești de-a lungul mai multor secole, în contextul iconografiei Judecății de Apoi, arătând legătura acesteia cu... *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* și textelor escatologice precum *Predica despre Puterile Cerești* (secolul al XIII-lea), care au perpetuat și dezvoltat învățăturile teologice despre vămuri (Himka 2009 : 47–49). Pe lângă reprezentarea iconografică „clasică" a vămurilor pe corpul unui șarpe demonic, Ioan Paul Himka menționează și reprezentarea lor pe o scară (influențată în mod clar de scara mistică a lui Ioan Climacul), sau de-a lungul unui drum în zig-zag, ori încadrarea vămurilor în panouri dispuse vertical în anumite puncte ale compozițiilor iconografice (Himka 2009 : 53, 110–113; Himka și Berezhnaya 2014 : 118, 130, 137, 145, 149, 160, 170, 178, 192, 194, 234).

Bulgaria se găsește un bogat material iconografic legat de vămile cerești . Bulgarii au reprezentat această temă fie în panouri autonome succesive, fie sub forma unor inele pe corpul unui șarpe demonic, exact ca în modelul rusesc, existând un echilibru perfect între cele două tipuri. Panourile autonome sunt folosite la Mănăstirea Rila în cel puțin două cazuri. În biserica Acoperământul Maicii Domnului din schitul Sfântului Luca, unde Toma Vișanov a pictat picturile murale (1811), există 24 de vămi; în pridvorul Catholiconului (1837), există 20 de vămi așezate pe patru rânduri (Stefanov 2011 : 88; Bozhkov 2000 : 104–108). În studiul său asupra vămilor cerești, Tatyana Ivanova se concentrează în principal pe tipul iconografic rus, cu o listă consistentă de exemple datând din secolul al XIX-lea (Ivanova 2013). [2] Vama vrăjitoriei, prezentă în toate compozițiile bulgărești din secolul al XIX-lea , este de obicei a cincisprezecea în ordine. În pictura lui Toma Vișanov , diavolul vrăjitoriei se distinge prin grotescitatea și

urâțenia sa, potrivindu-se descrierilor din diverse versiuni ale... *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr*. În Catholiconul din Rila, numele vrăjitoriei apare pe un filacteriu ținut de diavol (*ciarodiistvo*), în timp ce monstrul care ispitește sufletul poartă în jurul taliei și la vârful cozii o serie de săculeți care conțin, cel mai probabil, leacuri magice și demonice.

Vămile cerești apar și în picturi murale din actuala Republică Macedonia de Nord . În Banjani , în Biserica Sf. Gheorghe, există o *Judecată de Apoi interesantă* , pictată de Dimitar Krastev (Dicho Zograph) în 1846. Această *Judecată* a fost analizată amănunțit de Jehona Spahiu Janchevska în două lucrări solide (Spahiu Janchevska 2018 ; Spahiu 2019). Dicho Zograph a ales să reprezinte vămile pe corpul unui șarpe, într-o compoziție iconografică extrem de complexă, care prezintă o mulțime de personaje. Există 20 de vămi. Cea a vrăjitoriei este a cincisprezecea, nu a cincea, așa cum apare în enumerarea făcută de Jehona Spahiu Janchevska, care a citit numele vămilor de sus în jos, mai degrabă decât de jos în sus. Iată lista lui Jehona Spahiu Janchevska, care trebuie citită invers: „1. Lăcomie, 2. Minciună, 3. Condamnare, 4. Mâncat în exces, 5. Vrăjitorie, 6. Banditism, 7. Invidie, 8. Zgârcenie, 9. Lăcomie, 10. Nedreptate, 11. Incest, 12. Furie, 13. Mândrie, 14. Avariție, 15. Erezie , 16. Crimă, 17. Disperare, 18. Mânie, 19. Desfrânare, 20. Beție" (Spahiu 2019 : 260). Pictura murală din Banjani merită o atenție specială, deoarece vrăjitoria este „condamnată" în trei locuri diferite. În primul rând, există vama de pe corpul șarpelui infernal. În al doilea rând, o familie de „magici" apare în râul de foc, cu o femeie îmbrăcată în costum popular (Spahiu Janchevska 2018 : 371, 374). În cele din urmă, șarpele vămilor se cufundă în gura Leviatanului, iar în zona unde se imaginează chinul veșnic se află o vrăjitoare goală, spânzurată de gât și de o mână și cu picioarele mistuite de flăcări (Spahiu Janchevska 2018 : 375, 381). Toate cele trei apariții ale vrăjitoriei arată importanța acestui păcat pentru Dicho Zograph și oamenii vremii sale.

Sfera culturală greacă unde *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* pare mai săracă în reprezentări iconografice ale vămilor cerești decât lumea slavă, cel puțin în măsura în care am putut descoperi în cercetările noastre de teren. Călătoria post-mortem a sufletului Teodorei nu lipsește, însă, din iconografia greacă. O gravură din secolul al XIX-lea, adăpostită de Muzeul Bizantin din Salonic în Colecția D. Papastratou, pe care am putut să o vedem și să o fotografiem în 2018, este foarte apropiată de litera textului grecesc original. Din păcate, gravura este destul de deteriorată în multe zone. Calea începe în stânga jos cu moartea Teodorei și mijlocirea Sfântului Vasile și șerpuiește prin 20 de vămuri, până la tronul pe care îl așteaptă pe Hristos Judecătorul. Ca și cum ar fi vrut să sublinieze mai bine că este vorba de o ascensiune cerească, vamurile sunt dispuse pe un fel de scară de nori, iar explicațiile sunt sub forma unor inscripții grecești. Magia este al cincisprezecelea păcat pentru care sufletele sunt trase la răspundere. Trebuie menționat că există și explicații ale vămilor, cu litere chirilice, în partea de jos a gravurii. Acest lucru sugerează că imaginea a fost produsă și difuzată într-un mediu ortodox multilingv, cum ar fi Muntele Athos . Imaginile rusești, cu șarpele infernal, au ajuns și în Grecia, așa cum se vede în două gravuri din secolul al XIX-lea reproduse de Tatyana Ivanova în studiul său despre vămurile cerești (Ivanova 2013 : 28–29).

În ceea ce privește vămile din regiunea istorică Maramureș și din unele biserici din Transilvania, o serie de investigații au fost efectuate de Raluca Betea (Betea 2011). Mai mult, Betea a scris un articol despre icoana care reprezintă Judecata de Apoi din Budești-Josani . Datând din secolul al XVII-lea, această icoană este atribuită lui Mihail Popovici. Aceasta

înfățișează 12 vămi în formă de cabine, poziționate vertical și formând un fel de scară abstractă.3 Dintre păcătoșii anchetați pentru faptele lor rele s-au păstrat doar patru: hoțul, iubitorul de bani, criminalul și femeia care a comis pruncucide (Betea 2013 : 87–89).

Pictura murală de la Călinești-Căieni prezintă 12 cabine de vamă, în care păcatele și faptele bune sunt cântărite unele împotriva altora într-un fel de *disputatio intensă* (Betea 2011 : 8–9). Trebuie menționat că în 1762 Alexandru Ponehalski, artistul din spatele ansamblului mural de la Călinești , a pictat niște icoane în Budești-Josani , așadar este foarte posibil să fi văzut Judecata de Apoi pictată de Mihail Popovici. Cabinele de vamă imaginate de Ponehalski seamănă cu un fel de cort cu acoperiș ascuțit, în interiorul fiecăruia dintre ele se ceartă câte un înger și un diavol , invocând păcate precum absența de la biserică duminica, neascultarea de părinți, separarea conjugală, jurămintele încălcate și vărsarea de sânge. Din păcate, nu toate denumirile păcatelor din acuzațiile demonilor sunt clare și nici răspunsurile îngerilor: inscripțiile au suferit modificări care le fac parțial ilizibile. În partea de sus, drumul cu taxă face o curbă, unde un înger îi așteaptă pe cei care au trecut cu succes de toate cabinele de taxare. În partea de jos, demoni înfricoșători îi duc pe păcătoși în iad într-o roabă sau pe spate, ca pe o grămadă de fân. Există o reprezentare vizuală interesantă a sufletului în Călinești-Căieni , sub forma unui copil îmbrăcat în alb: îngerul îl ține în brațe lângă fiecare bară de taxare, sugerând posibilitatea ca binele să învingă răul.

La Ieud-Deal , reprezentarea vămilor este mult mai simplă: doi îngeri, fiecare zburând cu un suflet îmbrăcat în alb, răspund acuzațiilor diavolului , în timp ce un al treilea înger apără cu o suliță în formă de cruce un grup de oameni care s-au „certat” în biserică. Pe stindardul îngerului se explică faptul că aceștia au primit o „penitentă aspră” pe viață pentru acel păcat, așa că meritau să fie iertați (Betea 2011 : 10–11). La fel ca la Călinești , sufletul apare sub reprezentările vămilor: de data aceasta este îmbrăcat în negru, fiind purtat pe spatele unui demon, lângă un alt demon care poartă păcătoșii în iad în roaba sa. La Oncești, o biserică a cărei pictură este foarte deteriorată, până la punctul de a fi aproape dispărută, vămile sunt înfățișate sub forma unui turn de scară, mai apropiat de tipologia moldovenească.

Trebuie subliniat faptul că picturile maramureșene din Călinești-Căieni și Ieud-Deal au fost ambele realizate de Alexandru Ponehalski, un mare artist, foarte interesat de Judecata de Apoi și de subiectele escatologice. Anca Bratu îl asociază cu „direcția postbizantină” a picturii maramureșene , dar și unele influențe baroce i-au pătruns în opera (Bratu 2015 : 96–170). Artistul ar putea proveni din zona culturală ruteană din nordul Maramureșului (numele său are, de fapt, un fel de rezonanță poloneză, chiar dacă toate inscripțiile din picturile sale sunt în limba românească).

Raluca Betea menționează vămi cerești în picturile murale a două biserici din secolul al XVIII-lea situate în Țara Codrului, în actualul județ Sălaj : Cehei și Zalnoc (Betea 2011 : 13). În Zalnoc , în interiorul mai multor cercuri interconectate care formează o structură asemănătoare unui lanț, un înger și un demon se dispută pentru sufletele celor plecați: păcatele imputate de demoni sunt, din păcate, greu lizibile. În Cehei , se adoptă aceeași formulă, dar aici există doar trei cercuri: pictate în roșu, acestea includ numele unor păcate grave (invidia, lăcomia, curvia). Interesant este că veșmintele roșii și gri ale îngerilor contrastează cu albul sufletului smerit. Probabil că aceiași meșteri rurali au pictat picturile murale din Cehei și Zalnoc .

Raluca Betea, urmând presupunerile lui Himka și Berezhnaya, susține că vamile aeriene au rădăcini adânci în teologia orientală și că nu sunt neapărat legate de credințele occidentale despre Purgatoriu (Betea 2011 : 10–11). De fapt, această temă iconografică nu avea trăsături „naționale" distinctive. Modelele iconografice au circulat și au fost împrumutate relativ ușor peste granițele lingvistice. În acest context, Paul Henry are doar parțial dreptate când susține că iconografia românească se remarcă prin reprezentările abstract-moralizante ale vămilor și că amplasarea lor pe corpul șarpelui infernal era foarte specifică iconografiei slave. Există numeroase excepții de la această „regulă", așa cum a stabilit-o el, care ilustrează faptul că pictorii români au fost foarte receptivi la diverse modele de iconografie escatologică. Aria culturală românească este marcată de un amestec fascinant de influențe iconografice și textuale. Aceasta se situează la interfața dintre diverse zone ale lumii ortodoxe, din care a absorbit idei multiple, adesea contopindu-le într-o sinteză foarte particulară.

Una dintre cele mai importante cabine de vamă purtate pe corpul șarpelui demonic este cea a vrăjitoriei, așa cum menționează Lilya Berezhnaya în articolul său despre icoanele Judecății de Apoi (Berezhnaya 2004 : 16) și așa cum am demonstrat în aceste câteva exemple. John-Paul Himka analizează *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* (prima versiune rusă) și trei icoane „carpatine " datând din secolul al XV-lea printr-o lentilă comparativă: diagrama rezultată evidențiază omogenitatea dintre sursa textuală și reprezentările iconografice (Himka 2009 : 50–51). În *Viață În icoana Sfântului Vasile* , vrăjitoria (*charodiistvo*) este a treisprezecea vamă din douăzeci, în timp ce în icoana de la Vanivka, „vrăjile și otrăvirile" (*baianiia i otrovleniia*) sunt tratate la a treisprezecea vamă din 21. „Magia" este adăugată pe listă în Polana într-o configurație similară (*baianiie otrovleniie volkhvovaniie*). În icoana Mshanets, cele trei păcate, „vrăjile, otrăvirea și magia" constituie a paisprezecea din douăzeci de vămi, urmând după „lăcomie", care a apărut înaintea ambelor în *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* și în icoanele de la Vanivka și Polana. În ceea ce privește modul în care păcatele sunt ordonate prin vămi, această configurație iconografică pare a fi foarte asemănătoare cu cea arătată de Paul Henry în nordul Moldovei .

Vămile cerești reprezentate pe corpul unui șarpe infernal au fost un motiv cu largă răspândire în iconografia românească a secolului al XIX-lea, nu doar în Moldova (unde prezența lor se datora influenței rusești și rutene destul de puternice în diverse domenii ale vieții religioase), ci și în icoanele pe sticlă din Transilvania . Ușurința cu care pictorii de icoane transilvăneni au abordat vămile cerești de tip „rusesc" de-a lungul acelui secol sugerează că s-au inspirat din exemple românești anterioare sau că au văzut unele icoane pictate de pictori ruși sau ruteni sau, cel puțin, câteva gravuri. În majoritatea cazurilor menționate mai jos, numărul mare de inscripții în limba română, corectitudinea lor și anumite nuanțe ale limbii vernaculare pe care le conțin susțin ideea că picturile în cauză nu au fost realizate de artiști străini.

Prima imagine religioasă românească în care vămile sunt reprezentate pe corpul unui șarpe, a cărui coadă este ținută în mâna lui Satan, care la rândul său stă în gura Leviatanului, datează din 1818 și apare într-o ediție a Noului Testament, tipărită la Mănăstirea Neamț. Este o gravură în care „vrăjitoria" este a douăsprezecea vamă din douăzeci. În partea de jos a compoziției, sufletul este înfățișat în formă alegorică, sub înfățișarea unui copil ținut de doi

îngeri, care îi arată vămile prin care va trebui să treacă. Cei trei stăteau pe un nor, în conformitate cu ideea că încercarea sufletului va avea loc în aer, prin 20 de stații ascendente.

Unele picturi murale foarte impresionante din Moldova prezintă imagini ale Judecății de Apoi, care înfățișează șarpele de la vamă. Pictura murală în ulei de la Mănăstirea Văratec din Moldova (1841) ocupă un perete întreg și înfățișează șarpele uriaș ieșind din gura Leviatanului ca o limbă. Capul șarpelui, similar cu cel al dragonului, îndreaptă o limbă asemănătoare unei săgeți, care pare să șuiere printre dinți ascuțiți, spre tronul Hetoimasiei. Există 22 de inele albe pe corpul maro al fiarei. Numele diferitelor vămi au fost întărite cu vopsea neagră, dar este clar că acestea au fost inițial marcate cu vopsea de culoare mai deschisă. Mici demoni se zbat printre ele, ocupați să cântărească păcatele oamenilor. Aici, vrăjitoria este a treisprezecea din următoarea serie de vămi: cruzimea, [ilizibil], calomnia, minciuna, mânia, mândria, viclenia, camăta, lenea, iubirea de bani, beția, vorbirea de rău a morților, vrăjitoria, lăcomia, închinarea la idoli, sodomia , curvia, crima, furtul, concupiscența, invidia și judecata nedreaptă.

Icoana pe pânză din Scorțeni Merișor (județul Bacău), pictată în jurul mijlocului secolului al XIX-lea, înfățișează un șarpe gros, asemănător unui boa, încolăcit în jurul său, cu peste 22 de inscripții pe corpul său (din păcate, pictura este prea deteriorată pe alocuri pentru a determina numărul precis al vămilor). Spațiul de pe icoană este limitat, așa că pictorul a scris uneori denumirile exacte ale păcatelor asociate (furt, mândrie, sodomie , mânie, dușmănie), în timp ce alteori a desenat doar câteva litere abia lizibile, care ar putea reprezenta păcate precum adulterul și vrăjitoria. În orice caz, chiar dacă vrăjitoria nu este scrisă pe unul dintre inelele șarpelui din Scorțeni Merișor, în această icoană apar două personaje condamnate pentru acest păcat.

Din Transilvania , o icoană pe sticlă datată 1868, realizată de un pictor din Făgăraș (care se semna „Ioan Pop zugrav ") și păstrată într-o colecție privată din Germania, este intitulată *Icoana Înfricoșătoarei Judecăți a Domnului nostru Iisus Hristos la a Doua Sa Venire* (Rustoiu și alții 2008 : 47–48, 186). Aceasta reprezintă vămi cerești sub formă de inele situate pe corpul unui șarpe, al cărui cap nu este vizibil, dar a cărui coadă este ținută de Diavol însuși , vârful acesteia fiind atârnat de un lanț care duce spre zona întunecată a „ chinurilor de jos". Pictorul făgărășean a copiat cu fidelitate gravura din ediția din 1818 a Noului Testament și a plasat vrăjitoria pe poziția a doisprezecea din douăzeci. Inscripțiile sunt cu negru pe benzi transversale albe, care alternează cu zone în care Ioan Pop a încercat să ilustreze pielea dungată a șarpelui. Cele 20 de păcate investigate de demonii de la vămi sunt, de jos în sus, similare ca ordine și descriere cu cele din gravura menționată mai sus: vorbirea de rău pe cineva, înjurătura, dușmănia, minciuna, mânia, mândria, camăta, lenea, bârfa, iubirea [cel mai probabil de bani], beția, vrăjitoria, nedreptatea, sodomia , adulterul, crima, furtul, desfrânarea și cruzimea. Compoziția icoanei este geometrică și bine echilibrată, iar schema de culori simplă, bazată pe combinații armonioase de roșu, galben și albastru, sporește impactul vizual al întregului.

Având în vedere aceste exemple și multe altele similare (cum ar fi o icoană pictată în 1883 de celebrul Matei Țimforea8), considerăm că iconografia vămilor în cultura românească ar trebui să fie subiectul unui studiu amplu care să analizeze și să compare aceste imagini cu discursurile teologice și credințele populare . Rezultatele s-ar putea dovedi remarcabile atât pentru istoria artei, cât și pentru antropologia culturală. Una dintre concluziile sale ar putea fi

că iconografia vămilor este extrem de răspândită în România, în special în Moldova și Transilvania , și prezentă și în Oltenia . Ea ia forme excepțional de diverse în funcție de zonele geografice și perioadele istorice în care a fost cultivată și de artiștii care au fost interesați de ea, dar și în funcție de utilitatea morală mai mare sau mai mică pe care i-o conferă discursul teologic.

Cu toate acestea, cât de veche este această credință în vămile cerești și cum a fost structurată de-a lungul timpului? Care sunt principalele etape de configurare semantică în evoluția sa istorică? Ce relație există între dogma teologică și credințele populare și în ce măsură s-au hibridizat unele cu altele (așa cum se poate observa, de exemplu, în omiliile funerare)? Un articol de Luisa Valmarin oferă un răspuns foarte satisfăcător la aceste întrebări. Cercetătoarea italiană subliniază un fapt destul de ciudat, care trebuie luat *cum grano salis* : lumea ortodoxă este plină de texte care descriu această credință în vamile cerești în diverse moduri, dar ea a căpătat o expresie populară autentică doar în spațiul cultural românesc. Puținele excepții provin din culturile greacă și bulgară . Bulgarii cred că sufletul trebuie să treacă prin 24 de vămi pentru a intra în rai (Valmarin 2002 : 67). Iconografia ruteană, deși puternic influențată de textele apocrife, a integrat, fără îndoială, credințele circulate oral. Luisa Valmarin arată că ideea luptei dintre îngeri și demoni la fiecare punct de taxare și credința în ascensiunea sufletului la cer au multe în comun cu dualismul gnostic. Iată cum își încheie Valmarin analiza: „Astfel, memoria dualistă, tradiția orală și hagiografia ortodoxă par să se îmbine fără nicio contradicție într-o psihanodie extraordinar de vie și imaginativă” (Valmarin 2002 : 69, traducerea noastră).

Texte apocaliptice

Textele despre vămile cerești se concentrează pe ideea unui proces și arată cum își imaginau creștinii ortodocși că un suflet va fi judecat imediat după moarte, dar există și multe texte care descriu pedepsele suferite de păcătoși și închisorile în care aceștia urmau să petreacă eternitatea. Există numeroase texte apocaliptice, fie canonice, fie apocrife, în care vrăjitorilor și vrăjitoarelor li se acordă un loc de onoare. În ceea ce privește reprezentarea vrăjitoarelor și a vrăjitorilor ca păcătoși, condamnați pentru totdeauna la iad după Judecata universală, Biblia este, fără îndoială, punctul de plecare pentru descrierile chinurilor la care erau condamnați. Conform mai multor versete din două capitole succesive (21: 8; 22: 14-15) ale Cărții Apocalipsei, care, la rândul ei, este sursa fundamentală a iconografiei Judecății de Apoi, cei care se ocupă de magia ilicită trebuie aruncați în râul de foc din iad, alături de alți păcătoși, sau lăsați în afara cetății lui Dumnezeu:

> Iar cei fricoși, necredincioși, urâți, ucigași, curvari, vrăjitori, închinători la idoli și toți mincinoșii, partea lor va fi în lacul care arde cu foc și pucioasă, adică moartea a doua.
>
> Fericiți sunt cei ce păzesc poruncile Lui, ca să aibă drept la pomul vieții și să intre pe porți în cetate! Căci afară sunt câinii, vrăjitorii, curvarii, ucigașii, închinătorii la idoli și oricine iubește și face minciuna.

Cartea *Apocalipsa* nu face decât să încheie, într-un cerc perfect logic, lunga poveste biblică a condamnării la moarte la vrăjitori, slujitori ai magilor, o poveste care a început cu *Exodul* și a continuat în numeroase paragrafe ale Vechiului și Noului Testament: *Exodul* 22:18; *Leviticul* 20:6, 29:27; II *Paralipomena* 33:6; *I Regi* 28:7; *Iosua* 13:22; *Psalmii* 58:5; *Isaia* 2:6; *Daniel* 2:10; *Faptele Apostolilor* 8:9-11; 13:6-8, *Galateni* 5:19-21. Descrierile și ideile din textele canonice ale Bibliei sunt, de asemenea, suprapuse cu viziunile și legendele textelor apocrife, în special cu cele de natură escatologică. Aceste texte erau bine cunoscute preoților , predicatorilor și pictorilor de biserici și au jucat un rol fundamental în apariția și extinderea unei apocalipse imaginare, cu descrieri precise ale vieții de apoi și ale pedepselor rezervate pentru diferite tipuri de păcate.

Apocalipsa Fecioarei / Apocalypsis Mariae , o scriere apocrifă foarte populară, a circulat în diverse medii culturale sub patru forme principale. Este posibil să nu fi fost luată în considerare atât cât ar fi trebuit ca sursă de inspirație iconografică, deși versiunea sa greacă este, alături de *Apocalipsa lui Pavel* , cel mai influent text vizionar non-canonic (Mimouni 2019 ; Bauckham 1998 : 332–362; Dawkins 1929–30). Multe forme ale versiunii grecești au circulat în spațiul cultural românesc. Între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, au existat peste 90 de variante ale *Apocalipsa Fecioarei* în cultura românească, în care acest text apocrif a pătruns prin influențe slave. Cercetătoarea Cristina-Ioana Dima a realizat un studiu excepțional de amploare asupra *Apocalipsa Fecioarei* , inventariind și analizând aproape tot materialul factual disponibil (Dima 2012). Repertoriului întocmit de ea îi lipsesc câteva variante; unele dintre ele sunt ascunse în manuscrise puțin studiate, în timp ce altele apar sub formă orală, folclorică, ca narațiuni culese de folcloriști, de exemplu în Săcel, județul Maramureș (Bilțiu și Bilțiu 1999 : 364–365).

Textul versiunii grecești poate fi rezumat foarte ușor. Fecioara Maria vrea să vadă cum sunt pedepsiți păcătoșii în viața de apoi și îi cere Fiului să permită acest lucru. Isus îi cere Arhanghelului Mihail să servească drept ghid pentru Fecioară. De fapt, Mihail este o prezență naturală în acest context escatologic, deoarece el este și îngerul care veghează asupra cântăririi sufletelor în secvența iconografică a Judecății de Apoi. Maria îl întreabă, în fiecare cerc infernal, cine sunt păcătoșii chinuiți, iar Arhanghelul îi oferă descrieri. Trebuie menționat că, în timp ce versiunile mai vechi ale *Apocalipsele Fecioarei* sunt mai rudimentare, cele ulterioare cresc în complexitate, pe măsură ce păcatele descrise devin mai numeroase, iar descrierea lor devine mai captivantă. Vom comenta aici doar câteva aspecte specifice, încercând să subliniem când, cum și de ce apare în aceste *Apocalipse un „discurs vrăjitoresc" (de Blécourt* 2013 ; de Blécourt 2018) .

În primul rând, este obligatoriu să remarcăm o diviziune conceptuală postulată de Cristina-Ioana Dima în „versiuni", „subtipuri" și „familii" de texte (Dima 2012 : 29 *și sq.*), deoarece aceasta este relevantă pentru tema cercetării noastre. Versiunea A include texte care pot fi grupate sub titlul *Călătoria Fecioarei Maria spre Infern* , Versiunea B, texte despre *Călătoria Maicii Domnului spre Infern și Rai* și Versiunea C: *Vedenia Sfântului Serafim* . Important este că vrăjitoarea este prezentă ca personaj în toate cele trei versiuni diferite ale textului. *Apocalipsa Fecioarei* , contribuind chiar și la introducerea unor distincții nuanțate. În versiunea A, în subtipul referitor la „condamnarea veșnică a păcătoșilor" (adică fără nicio variabilă de răgaz în suferința veșnică, care este un alt subtip), două familii de texte se diferențiază prin structura paragrafelor „referitoare la chinurile care îi așteaptă pe cei care se ocupă de vrăjitorie" (Dima

2012 : 70). În familia care conține rugăciunea Maicii Domnului pentru păcătoși, vrăjitoarele sunt asociate cu femeile pruncucide și sunt destinate să primească același tip de pedeapsă . În familia textelor care nu conțin rugăciunea Maicii Domnului în favoarea păcătoșilor, femeile care și-au ucis copiii sunt obligate să-i mănânce, în timp ce demonii le sug sânii pentru a-i pedepsi pentru că nu alăptează (Dima 2012 : 175), o imagine la care vom reveni mai târziu în acest capitol. Cei vinovați de practici magice sunt pedepsiți separat (Dima 2012 : 70–71).

Având în vedere că criteriile cronologice și geografice vor oferi structura propriei noastre analize a materialului iconografic legat de vrăjitorie, vom urma aceeași structură analitică pentru mai multe versiuni ale *Apocalipsa Fecioarei* , extrăgând paragrafele despre vrăjitorie (printre alte păcate). Cel mai vechi manuscris datat cu precizie care ne interesează în acest context este o miscelană compilată de preot Urs din Cotiglet (județul Bihor) în 1680. În acesta, textul poartă titlul *Învățătură când au mărs Mariia la iad* (Dima 2012 : 72–74). Extrem de expresivă din punct de vedere figurativ, „învățătura" schițează o serie de pedepse macabre pentru practicanții artelor magice:

> Și acolo Fecioara Maria a văzut o turmă de femei în focul nestins, stând la mese de foc nestins și fiind înghițite de un șarpe și lăsate să atârne de lanțuri de fier și fiind arse de flacăra focului nestins.
>
> Și Fecioara Maria a spus: „O, Doamne, n-am mai văzut încă asemenea chinuri!"
>
> Și Fecioara Maria a spus: „Ce păcate au făcut aceste femei?"
>
> Mihail a răspuns: „Acestea sunt vrăjitoarele, vrăjitorii și ghicitorii care își iau puterea de la diavol și mănâncă dulceața celor botezați. Când Iisus Hristos va rosti judecata în Ziua Judecății, chinurile celorlalți păcătoși vor înceta, dar chinurile acestora nu se vor sfârși niciodată." (Dima 2012 : 232)

Un alt manuscris, în mare parte contemporan cu cel al clericului Urs, aparține Versiunii A și a fost copiat în Bihor în jurul anilor 1679–1699, făcând parte dintr-o altă „familie". Găzduit în prezent la Biblioteca Academiei Române, acesta include o pedeapsă inedită pentru „prostituatele, femeile care recurg la magie ca să nu aibă copii, femeile viclene, vrăjitoarele și hoții de mană " (Dima 2012 : 303). Acestea urmau să fie spânzurate de urechi și de limbă deasupra flăcărilor, o pedeapsă care vizează utilizarea ilicită sau satanică a limbajului .

Un manuscris din 1759 din județul Hunedoara , păstrat la Biblioteca Academiei Române, cu numărul de referință 4150, aparține Versiunii A, subtipul condamnării veșnice, fără rugăciunea Sfintei Fecioare ca mijlocire pentru păcătoși. Aici, femeile care și-au ucis copiii stau la mese de foc, mănâncă din cupe de foc pline de „erupții cutanate și trupuri de prunci" și le beau sângele din cupe aprinse . Interesant este că sunt menționate mijloace magice în păstrarea sterilității și în efectuarea avorturilor:

> Acestea sunt, Sfântă Născătoare de Dumnezeu, femeile care se leagă cu farmece rele ca să nu rămână însărcinate și femeile desfrânate care rămân însărcinate și își fac copiii să-și piardă viața. Și cele care nasc copii și își ucid propriii copii și îi îngroapă sau îi dau câinilor sau îi aruncă în apă ca să se înece, pentru că sunt dușmane ale copiilor și urmașilor lor; de aceea ale lor sunt și vor fi chinuri îndurate . (Dima 2012 : 257)

Charles Zika, care a întreprins studii sistematice asupra iconografiei vrăjitoriei în Europa de Vest, a publicat o lucrare în care a corelat acuzațiile de canibalism împotriva vrăjitoarelor cu elemente ale mitologiei saturniene (Zika 1993), concluzii anticipate de Ioan Peter Couliano în lucrarea sa *Eros și magie în Renaștere, 1484* (Couliano 1987 : 46–52). După cum arată Cristina-Ioana Dima, în multe versiuni ale... Femeile pruncucide *din Apocalipsa Fecioarei* sunt numite „mâncătoare de carne de om" (Dima 2012 : 38), subliniind faptul că pedeapsa lor este canibalismul etern. Acuzațiile de pruncucidere canibală îndreptate împotriva grupurilor și persoanelor suspectate că fac lucruri rele au fost studiate pe larg de Norman Cohn, inclusiv în cazul vrăjitoarelor (Cohn 2005 : 142–3, 144, 154, 172–3, 175, 205). Revenind la manuscrisul hunedoar, trebuie menționat că, pe lângă femeile care foloseau vrăjitoria pentru a face avorturi, exista o altă categorie de oameni chinuiți pentru păcate similare. Mulți bărbați și femei sunt înfățișați în procesul de a fi înghițiți de un dragon uriaș, fără a le rămâne afară decât capetele. Sunt spânzurați de ochi și de limbă cu cârlige de fier și sunt arse de „flacăra focului nestins", care îi face să țipe și să plângă. Când este întrebat de Fecioară, Arhanghelul Mihail răspunde astfel:

> Aceștia, Sfântă Născătoare de Dumnezeu, sunt vrăjitori și vrăjitoare, care iau mana grâului și a laptelui și vârtutele *oamenilor* . De aceea, toți răufăcătorii și păcătoșii pe care i-ai văzut vor fi judecați în ziua socotelilor, afară de aceștia, care au fost deja judecați, căci s-au transformat din oameni în demoni, de aceea chinul lor va fi fără sfârșit. (Dima 2012 : 258)

După cum s-a văzut anterior, *Strigoi* [vrăjitori] și *strige* [vrăjitoare] se refereau inițial la actorii vii din universul magiei tradiționale, înainte de a desemna – prin extensie semantică – figura cadavrului întors la viață sau a vampirului. Păcatul major comis de acești răufăcători era acela că acționau împotriva fertilității, luând „ mana " hranei și priceperea sexuală a oamenilor.

Versiunea C a *Apocalipsei* , și anume *Viziunea Sfântului Serafim* , include un manuscris din 1762 care, potrivit Cristinei-Ioanei Dima, provine din Moldova (5584 BAR). Manuscrisul oferă o imagine de ansamblu asupra numeroaselor forme de vrăjitorie și nu-i lasă pe cititori nemulțumiți nici în ceea ce privește pedepsele . Se pot auzi „țipete ascuțite ale femeilor", unele scufundate până la buric, altele până la piept sau la gât într-un „iaz" imens, „învăluite în fum negru ca smoala". „Viermi nedormiți amestecați cu gudron și smoală" clocotesc în iaz. Femeile chinuite acolo nu au avut nicio ușurare de când au intrat în iad, căci rudele și cunoștințele lor nu au însărcinat preoți să spună liturghii pentru sufletele lor. Maica Domnului află ce categorii de păcătoși sunt condamnați să fiarbă în gudronul negru:

> Aceștia sunt fermecătorii, vrăjitoarele, slujitorii de slujbe și femeile care și-au otrăvit pruncii în pântecele lor cu ierburi și cele care au șoptit în biserică în timpul Sfintei Liturghii și au vorbit de rău unele pe altele și s-au împreunat cu demonii - de aceea sunt chinuiți atât de cumplit. (Dima 2012 : 272)

Mai târziu, Maria descoperă femei atârnând cu capul în jos de păr și află că acestea sunt „soțiile marilor și mândrilor preoți care practicau farmece și vrăji și permiteau conjurații în casele lor și ignorau rugăciunile preoților lor ". Mai mult, după moartea soților lor, aceste femei

păcătoase s-au căsătorit cu laici (Dima 2012 : 272–273), rupând ceea ce ar fi trebuit să fie o legătură spirituală indestructibilă și căzând în păcatul adulterului și al desfrânării.

Un alt manuscris pe care trebuie să-l menționăm aici, și anume 3117 BAR, aparține Versiunii B (*Călătoria Maicii Domnului în Iad și Rai*). Provine din Moldova și a fost scris la începutul secolului al XIX-lea, în 1803. Aici, chinuite de flăcările unui foc nestins, de viermi nedormiți și de întuneric, se află „călugărițele care se dedau la desfrânare, care fac vrăji, nutresc dușmănie și se dedau proxenetism", cele care se ghidează doar după poftele trupești și cele care și-au luat vălul doar pentru a se odihni și a se mândri cu el (Dima 2012 : 308). Un supliciu similar este descris într-o altă versiune din secolul al XIX-lea, copiată de un preot din Porcești în 1836. Textul, pe care există o semnătură din 1853 și alta din 1856, reprezintă o varietate care nu este descrisă de Cristina-Ioana Dima și se păstrează în Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu. A fost publicat ca predică de Dorel Man și spune:

> Și s-a dus într-un alt loc și a văzut multe femei zăcând acolo în căldura nestinsă, printre viermi zvârcoliți, înfruntând întunericul și tortura infinite . Când a întrebat cine sunt, arhanghelul a spus: „Acestea sunt călugărițele care au comis desfrânări, au făcut vrăji, s-au certat și au blasfemiat și au încercat să se otrăvească una pe alta și s-au comportat așa cum a vrut diavolul și nu au încercat să-și salveze sufletele de păcat ." (Man 2003 : 200)

O altă variantă a *Apocalipsa Fecioarei* , inclusă în așa-numitul *Codice de la Ungureni* și descoperită și analizată de etnograful Pamfil Bilțiu, adaugă un element ce completează perfect repertoriul stabilit de Cristina-Ioana Dima. Ungureni, în județul Maramureș , în regiunea etnografică Lăpuș , a fost locul de naștere și reședința excepționalului și excentricului pictor Radu Munteanu , care a pictat vrăjitoare și asupra căruia vom reveni mai târziu. *Codexul* , pe care Bilțiu l-a găsit în podul casei unui țăran local, este datat și semnat: „Eu, Buda Ioan, am scris această epistolă a sfintei Biserici Uniate. 1857." Acest fragment al *Apocalipsa Fecioarei* face parte din Versiunea B, subtipul Muntele Eleon, și prezintă un interes deosebit în contextul acestei cercetări, având în vedere pedeapsa aspră rezervată celor vinovați de păcatul vrăjitoriei. Maica Domnului este dusă de Arhanghel în fiecare dintre cele patru puncte cardinale. La vest, ea vede un copac de fier de ramurile căruia atârnă bărbați și femei: „tâlhari, hoți, fermecători *care* fac vrăji". La nord, Fecioara Maria descoperă o „turmă de femei" așezate la mese de foc și mâncate de șerpi: ele sunt „vrăjitoarele, fermecătoarele, ghicitoarele care fură mana altora" (Bilțiu 2017 : 22–27).

Prin rezumarea tuturor acestor descrieri ale chinurilor îndurate de morți pentru păcatul vrăjitoriei, se pot evidenția câteva caracteristici extrem de semnificative. De obicei, vinovatele sunt femei: femei care doreau să scape de copii nedoriți și de prostituate, dar și soții de preoți și călugărițe. Și bărbații ar putea fi vinovați de acest păcat, dar sunt mult mai rar menționați (Ungureni, 1857). Gama activităților atribuite vrăjitoarelor pare, de asemenea, foarte largă: furtul de mane și blocarea abilităților sexuale, avortul prin otrăvire cu plante sau prin farmece, vrăjirea, copulația cu demoni și așa mai departe. Pedepsele sunt , în general, foarte dureroase și aspre. Vrăjitoarele și vrăjitorii sunt arși cu foc nestins (Urs din Cotiglet , 1680; Moldova , 1803); sau legați cu lanțuri de fier (Urs din Cotiglet , 1680); Sunt spânzurați de urechi și de limbă (județul Bihor, 1679–1699), cu cârlige de fier care le străpung ochii și limba (județul Hunedoara

, 1759), de păr, cu capul în jos (Moldova , 1762) sau într-un copac de fier (Ungureni, 1857); ard într-o mlaștină întunecată, printre viermi nedormiți amestecați cu gudron și smoală (1762); și stau la mese de foc (Urs din Cotiglet , 1680; Ungureni, 1857) și mănâncă mâncăruri canibale (județul Hunedoara , 1759). Citind aceste texte apocaliptice, se pare că vrăjitoria este cel mai mare păcat pe care îl poate comite un creștin: două dintre manuscrise afirmă de fapt că persoanele vinovate de vrăjitorie sunt singurele condamnate definitiv în momentul judecății lor individuale și că nici măcar nu vor învia din morți pentru Judecata de Apoi, când va suna trâmbița Îngerului.

Pornind de la textele pe care le-a inventariat, clasificat și comentat, Cristina-Ioana Dima face și câteva observații iconografice. Deși iconografia nu se află în centrul abordării sale, ea discută – pe scurt și destul de confuz – o icoană din secolul al XVII-lea (fără a oferi nicio indicație cu privire la proveniența acesteia, artist etc.) ca fiind „singura reprezentare completă […] a temei coborârii Fecioarei Maria la iad" (Dima 2012 : 188 și Fig. 5). Această icoană a fost pictată, fără îndoială, în sfera culturală rusă. Desigur, Cristina-Ioana Dima are dreptate să presupună că există o legătură între *Apocalipsa Fecioarei* , bine cunoscută în culturile slave, și această reprezentare vizuală a Maicii Domnului flancată de arhangheli și zburată de îngeri pentru a vedea chinurile infernale. Cu toate acestea, o investigație a iconografiei românești a Judecății de Apoi ar fi fost o abordare mai promițătoare. În Biserica din Gurasada (Hunedoara) (Județul), de exemplu, reprezentarea chinurilor iadului prezintă o intersecție directă cu *Apocalipsa Fecioarei* . Numeroase studii au fost publicate despre această faimoasă biserică hunedoreană. În ceea ce privește pictura murală, un studiu realizat de Vasile Drăguț oferă date importante și relevante despre diferențele stilistice dintre naos, pictat de valahul Nicolae din Pitești, și pridvor, decorat de ardeleanul Ioan din Deva în 1765 (Drăguț 1972).

Scena Judecății de Apoi înfățișată în pronaosul [9] este atribuită de Drăguț pictorului Ioan din Deva, pe baza caracteristicilor transilvănene ale inscripțiilor sale. Merită o investigație atentă. Hristos Judecătorul, stând pe două roți de foc și înconjurat de apostoli, își așteaptă aleșii în rai, care este înfățișat ca o grădină plină de copaci și este populată de figurile sacre obișnuite. Un miel este reprezentat figurativ deasupra coroanei unui copac, amintind de una dintre imaginile apocaliptice ale Mântuitorului. Iadul, în schimb, primește o tratare interesantă. Există patru registre suprapuse, opuse atât spațial, cât și grafic reprezentării raiului, în care chinurile (34, conform inventarului realizat de Vasile Drăguț) sunt expuse orizontal și grupate după anumite tipologii. În primul registru, inferior, se află popoarele care nu l-au cunoscut pe Iisus, alături de împărați tirani, episcopi eretici și „episcopi evrei". În al doilea registru se află cei vinovați de unele păcate sociale (opresiune, revoltă, apostazie, vorbitul în biserică sau neparticiparea la slujbe). În al treilea registru se află cei care au comis diverse păcate, unele trupești, altele de natură socială. Al patrulea registru este dominat de păcatul concupiscenței, cu diversele sale forme de manifestare: fiii care comit desfrânare, fiicele care își pierd virginitatea înainte de căsătorie și femeile care practică adulterul (care sunt luate cu roaba de demoni). Această distribuție a păcatelor este, ca să nu spunem mai mult, atipică. În registrele de la Gurasada, frecvența cu care păcătoșii sunt legați sau spânzurați de ramurile copacilor este destul de remarcabilă. Mai mult, la Gurasada există un supliciu neobișnuit în iconografia Judecății de Apoi: „femeia leneșă" ține în mâini o furcă de tors și este așezată pe un scaun încins, sub care ard flăcări nestinse. Există un alt detaliu mărunt care merită atenția noastră: conform

mentalităților și practicilor contemporane răspândite (Oișteanu 2016 : 402–427), un naș și o fină care au comis fornicație împreună sunt reprezentați cu mâinile legate la spate. Toate aceste elemente descrise mai sus sunt dovezi solide și credibile că pictura murală din Gurasada a fost inspirată direct de *Apocalipsa Fecioarei* , unde în aproape fiecare variantă, condamnații sunt înfățișați atârnând în diferite moduri de ramurile copacilor de fier sau de foc (uneori plasați chiar în centrul iadului), unde există descrieri detaliate ale chinurilor (vinovații sunt așezați pe scaune în flăcări) sau unde condamnații sunt legați (uneori cu mâinile la spate) astfel încât să nu se poată mișca în niciun caz și unde păcatul desfrânării dintre naș și fină este aspru pedepsit (Dima 2012 : 303, 305, 307). Cât despre faptul că condamnații stau pe scaune de foc, aceasta este, de asemenea, inspirată de *Apocalipsa Fecioarei* . Un argument suplimentar privind influența exercitată de *Apocalipsa Fecioarei* despre iconografia Judecății de Apoi de la Gurasada este cunoscută larga circulație a acestui text în județul Hunedoara și în zonele înconjurătoare, din secolele al XVI-lea până în al XVIII-lea.

Am dori să menționăm încă o paralelă interesantă, care nu este la fel de simplă ca în cazurile anterioare. În al treilea registru al picturii murale din Gurasada, „femeia care bea ierburi ca să nu aibă copii" este atârnată de ramurile unui copac, în timp ce un diavol îi oferă pe o tavă diverse membre ale morților nevinovați.10 Acest ospăț canibal amintește de scena descrisă în manuscrisul hunedoar din 1759, comentat mai sus. Cu alte cuvinte, pe lângă paralelismele tematice, iconografice, există și unul geografic și cronologic. Mai mult, codurile de drept și documentele procesului ne-au arătat că în această situație putem identifica un fundal magic: „ierburile" erau, fără îndoială, preparate într-o poțiune magică, iar acea „femeie" era posibil o vrăjitoare sau, în cel mai bun caz, clienta unei vrăjitoare.

***

Conform unor savanți reputați, un alt text vizionar, cel *Apocalipsa lui Pavel / Visio Sancti Pauli Apostoli* a fost foarte influentă în vremurile antice în creștinismul occidental, dar a avut un impact oarecum mai limitat în cultura bizantină, unde a predominat *Apocalypsis Mariae* (Mimouni 2019 : 1118; Baun 2007 : 79; Bauckham 1998 : 361). Bauckham arată că există dinamici complexe de influență, în ambele direcții, între *Apocalipsa Fecioarei* și a *Apocalipsa lui Pavel* (Bauckham 1998 : 332–333). Vasileios Marinis, Martha Himmelfarb și Jane Baun au dovedit convingător că *Apocalypsis Mariae* derivă din *Apocalipsa lui Pavel* , care este reelaborată și transformată într-un text canonic și mai puțin important (Marinis 2017 : 13–14; Himmelfarb 2010 : 103–104; Baun 2007 : 78–91). Simon Mimouni afirmă că a existat o coincidență între cele două scrieri apocrife și că absența *Apocalipsa Fecioarei* „în tradiția latină", cel puțin ca text independent, se datorează „difuzării extinse a *Visio Pauli* (secolul al V-lea)" (Mimouni 2019 : 1118). În orice caz, *Apocalipsa lui Pavel* este „una dintre cele mai reușite apocrife creștine", cu „peste 300 de manuscrise, care atestă circulația în aproape fiecare cultură creștină medievală din întreaga lume" (Baun 2007 : 78); poate fi chiar considerată „cea mai influentă" dintre narațiunile care tematizează viziuni despre viața de apoi, în special despre iad (Himmelfarb 2010 : 100). Textul a avut unele ecouri în cultura românească medievală și modernă timpurie (Bădiliță 2016), așa că nu poate fi neglijat de cercetări precum aceasta. Există aproximativ 12 versiuni românești ale acestui text între secolele al XVI-lea și al XIX-lea - semnificativ mai

puține decât pentru *Apocalipsa Fecioarei* (Chivu 1993 ; Cartojan 1974a , I: 82–93; Hasdeu 1984 , II: 295–312; Drăganu 1914).

Apocalipsa lui Pavel se găsește de obicei în miscelaneele românești. Cel mai comun titlu românesc al acestei *Apocalipse* se referă la *exodul sufletelor* și la natura înfricoșătoare a viziunii despre viața de apoi trăită de Apostol. Potrivit marelui filolog B.P. Hasdeu, prima traducere românească a fost realizată în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Hasdeu a publicat o primă versiune prescurtată a textului (care era, de asemenea, fragmentară din cauza deteriorării unor pagini din *Codex Sturdzanus*). Alte două versiuni complete se păstrează în *Codex Todorescu* și *Codex Marțian* . Acesta din urmă este o transcriere fidelă a primului, inclusiv a greșelilor din acesta, așa cum a susținut Nicolae Drăganu folosind date filologice (Drăganu 1914 : 173–177, 208–212). Transcrisă de Drăganu, versiunea din *Codex Todorescu* pune în opoziție puternică, prin diferite figuri retorice, modurile în care mor cei drepți și cei păcătoși. De asemenea, arată ce fel de răsplată îl așteaptă pe fiecare, accentul punându-se pe cercetarea constantă a propriei conștiințe, care trebuie întreprinsă de cei vii care vor să umble pe calea lui Hristos, dar care va avea loc și în timpul examinării pe care îngerii o întreprind după ce fiecare ființă umană „iese" din viața sa pământească.

Este adevărat că în aceste texte antice există o rețea de păcate foarte asemănătoare cu cele descrise în diverse versiuni ale *Apocalipsa Fecioarei* . Deși nu am identificat nicio pedeapsă pentru vrăjitorie în sursele antice pe care le-am consultat (secolele XVI-XIX), aceasta nu înseamnă că analize filologice mai ample nu ar putea releva prezența acesteia. Deocamdată, vom sublinia doar că capitolul 38 al multor versiuni, inclusiv traduceri moderne în limba românească, menționează explicit pedepsele pentru păcatul de a face rău cu magie. Pavel vede ceva asemănător unui iaz de sânge în care sunt scufundați păcătoșii:

> Și am văzut bărbați și femei cu sufletul la gură și am întrebat: Cine sunt aceștia, Doamne? Și el mi-a zis: Aceștia sunt vrăjitorii care au dat bărbaților și femeilor vrăji magice și nu au găsit odihnă (adică nu au încetat?) până nu au murit. (James 1924 : 544)
>
> Și am văzut bărbați și femei cufundați până la buze și am zis: „Cine sunt aceștia, Doamne?" Și El mi-a zis: „Cei răi au făcut magia rea accesibilă bărbaților și femeilor, chinuindu-i până în ziua în care vor muri." (Bădiliță 2016 : 57)
>
> M-am uitat din nou și am văzut un abis plin de sânge. Apoi l-am întrebat pe înger: „Ce abis este acest abis?" Și el mi-a zis: „Acesta este locul unde sunt aruncați ghicitorii, vrăjitorii, desfrânații, adulterinii și toți cei care asupresc văduvele și orfanii." (Feodorovici și Medeleanu 2013 : 85)

Apocalipsa lui Pavel , așa cum arată Ana Dumitran, a fost o sursă majoră pentru omiletica funerară, fiind folosită ca model, dar și ca sursă directă pentru paragrafe și aluzii la viața de apoi care apar în diverse predici (Dumitran 2007 : 14, 72). Într-o predică analizată de BP Hasdeu în *Cuvente den bătrâni* , intitulată *Cugetări în ora* morții, există aluzii clare la viziunea Sfântului Pavel (Hasdeu 1984 , II: 333). Urs, preotul menționat mai sus din Cotiglet, a folosit fragmente și detalii din *Apocalipsa Apostolului Pavel* în predicile sale funerare . Un text scris de Urs în 1676, *Învățătură la petrecaniia omului mort . Ceteniia lui Pavel.* „Citirea lui Pavel", rezumată cu editări semnificative într-un alt text datat înainte de 1692 (Dumitran 2007 : 76–79, 79–85), este inspirată de revelațiile și descrierile lui Pavel despre viața de apoi, atât canonice,

cât și apocrife. Ceea ce atrage atenția este includerea practicilor de vrăjitorie (*vrajitorie*) printre alte păcate investigate de îngerii thanatici chiar în momentul în care o ființă umană trece în neființă. Întrebările din următoarea procedură inchizitorială sunt, fără îndoială, similare cu cele pe care un duhovnic era obligat să le adreseze unui creștin la sfârșitul secolului al XVII-lea. Citățm din a doua variantă a textului, *Învățătură la omul mort*:"

> Apoi îngerii îi dau paharul morții, iar sufletul părăsește trupul omului. Apoi mulți îngeri răi se adună și stau aproape, aduc toate păcatele în scris, spunând: „Iată ce ai făcut din pruncie până la moarte, așa că pune-le într-un cântar, lucrurile pe care le-ai făcut, atât bunele, cât și relele." Și spun: „Ai asuprit vreun om sărac, nenorocit, sau ai ucis, sau ai jurat mărturie mincinoasă, sau ai furat, sau ai acuzat pe nedrept pe cineva, sau ai comis desfrânări, sau ai făcut vrăji, sau ai înșelat, sau nu te-ai înțeles bine cu frații și vecinii tăi, sau ai mințit și ai bârfit, sau nu i-ai iubit pe toți oamenii în mod egal, sau pur și simplu nu ai mers la biserică?" (Dumitran 2007 : 82)

Am văzut deja că clericul Urs pare să fi fost foarte interesat de fenomenul vrăjitoriei, date fiind numeroasele referiri pe care le-a făcut la aceasta în opera sa de copist și predicator. Un alt text al său, intitulat *Cetenie și învățătură la omul mort. Învățătura lui Solomon*, datat 1676 și inclus în manuscrisul 4641 din Biblioteca Academiei Române, afirmă clar că anumiți păcătoși nu au nicio șansă de a se împărtăși de fericirea veșnică: „De aceea, fraților, să nu rătăciți, căci niciun desfrânat, închinător la idoli, despărțitor, leneș, încălcător de jurăminte, fermecător, tâlhar, hoț, ucigaș, avar, bețiv sau lacom nu va dobândi vreodată Împărăția lui Dumnezeu. Amin!" (Dumitran 2007 : 211). Într-un manuscris din 1679–1680, există un text intitulat *Învățătură despre șofariu* . Este o traducere a pildei ispravnicului nedrept (Luca, 16: 1–13), în care Urs îi apostrofează pe conducătorii lumii care nu i-au protejat pe mulți și pe săraci: „I-ați apărat de păgâni și de limbi străine și de răufăcători, de ucigași, de hoți, de tâlhari, de despărțitori, de desfrânați, de închinători la idoli, de fermecători și de proroci mincinoși?" (Citat de Dudaș 1985 : 99). În *Învățătură la omul mort* , un manuscris datat înainte de 1692, există câteva detalii interesante, care arată că părintele Urs din Cotiglet era un cunoscător al practicilor atribuite vrăjitoarelor în cultura orală populară:

> Atunci Domnul a fost atât de mâniat de Adam încât l-a alungat din divinul Eden. Prin urmare, creștini ai lui Dumnezeu, botezați în Domnul! cum nu ar putea Domnul să se mânie pe voi, cei care blasfemiați împotriva slujirii și a spiritului lui Dumnezeu și curviți în rudele voastre de sânge și suflet și vărsați sângele oamenilor botezați și îi uciderți și aruncați vrăji și smulgeți cu puteri demonice mana grâului și untul vacilor și le folosiți pentru propriile voastre vaci și dați vina pe săraci și îi vindeți păgânilor și nu veniți la biserică în sfânta Duminică! O, vai de cei care gătesc un ospăț pentru diavol cu păcatele lor aici, căci acolo vor sta și se vor împărtăși cu diavolul . (Dumitran 2007 : 228)

Pe lângă cele două *Apocalipse principale* , am putea menționa *Prima Apocalipsă Apocrifă a lui Ioan* . Textul (datând din secolele al V-lea și al VI-lea) conține o învățătură detaliată despre Judecata de Apoi, deși descrierea pedepselor infernale este mult prea succintă (Bădiliță 2015 : 73–86). Textul descrie cum, după Înălțarea Domnului, Ioan s-a rugat pe Muntele Tabor timp de

trei zile, dorind să știe ce se va întâmpla la sfârșitul lumii. Răpit de un nor luminos și dus la cer, Ioan a avut ocazia să afle de la Mântuitorul însuși detalii despre sfârșitul timpurilor și semnele care îl vor prevesti, venirea Anticristului, învierea morților și judecata fiecărui om după faptele sale din viață. Cultura românească veche a produs mai multe copii ale acestei viziuni apocrife, studiate de istorici literari și filologi (Cartojan 1974a , I: 116–125). N. Drăganu a reprodus un fragment după *Codexul Marțian* , cu o viziune extrem de sugestivă a Anticristului, văzut sub forma unui monstru zoomorf (Drăganu 1914 : 229–231). Florian Dudaș a publicat patru variante ale *Apocalipsei apocrife a lui Ioan* (Dudaș 2007 , I: 263–269). Într-o versiune a textului găsită în *Cartea Învățăturilor* de la Voivozi (județul Bihor), reprodusă de Dudaș, Ioan voia să știe pe cine îl va „întreba" Isus primul la „judecată". Deloc surprinzător, vrăjitoarele – împreună cu ceilalți mari păcătoși – urmau să fie interogate imediat după duhurile necurate care erau însoțitoare ale Anticristului: „Ascultă, Ivane, voi face ca duhurile necurate să se chinuie veșnic cu diavolul și Anticristul. Iar vrăjitorii, hoții, tâlharii, otrăvitorii, înșelătorii, adulterinii și cei ce se tăgăduiesc de Hristos, se vor duce la viermii nedormiți, iar toți oamenii vrăjmașului cel mare vor locui veșnic în întuneric desăvârșit" (Dudaș 2007 , I: 264).

La aceste trei *Apocalipse apocrife* se poate adăuga o masă imensă de texte escatologice, profeții, viziuni, texte despre Anticrist, comentarii biblice și fragmente de predici care, toate, au modelat universul românilor medievali și moderniști timpurii. Un studiu al variantelor acestor texte și al zonelor lor de răspândire poate dezvălui impactul lor social remarcabil și diferitele categorii sociale pe care le-au influențat prin citirea sau interpretarea lor în contexte rituale la sărbători și înmormântări.

Vrăjitoria joacă un rol foarte semnificativ în multe texte apocaliptice. Este considerată unul dintre păcatele cheie care îndepărtează ființele umane de Dumnezeu. *Codex Todorescu* a păstrat două variante de la sfârșitul secolului al XVI-lea sau începutul secolului al XVII-lea ale unei predici tipărite inițial de diaconul Coresi ca anexă la *Pravila* editată la Brașov în 1560–1562: *Tâlcul Evangheliei de la* judecăți, text cu o largă răspândire ulterioară (Dumitran 2007 : 30–31; Drăganu 1914 : 70–73). În *Codex Todorescu* , cele două versiuni sunt numite *Tâlcovanie Evangheliei de la giudeț* , f. 99r–106v și *Așea grăiaște Dumnezeu botezărilor*, f. 107r–116v. Foarte asemănătoare unul cu celălalt, cele două texte se inspiră din considerațiile escatologice ale Evangheliei *după Matei* , denunțând uneltirile diavolului și graba cu care oamenii cad continuu în capcanele pe care acesta le întinde. Lista păcatelor pentru care oamenii nedemni merită pedeapsa veșnică este relativ clasică, așa cum se vede în următorul fragment din *Așea grăiaște Dumnezeu botezărilor* :

> Cât timp au trăit în lume, nu au crezut în Dumnezeu și nici nu au renunțat la obiceiurile rele ale trupului, la înfumurare, mândrie, mânie, ucidere, urgii, calomnii, incantații, vrăji, minciuni, furt, înșelăciune și ipocrizie, iar cei care au făcut astfel meritau să fie chinuiți în veci de veci, fără răgaz. (Drăganu 1914 : 227)

Fragmentul similar din *Tâlcovanie Evangheliei de la giudeț* introduce câteva păcate legate de dorința omului de a-și petrece viața în desfătare, și anume „dansul, cântecele [și] beția" (Drăganu 1914 : 225). Printre delictele enumerate ca având legătură cu magia, copistul a inclus credințe deșarte sau deviante: „erezii, incantații și vrăji" (Drăganu 1914 : 225). În *Cuvente den*

bătrâni , BP Hasdeu a publicat și o versiune a acestei predici , intitulată *Zise Domnul* , datând din jurul anului 1600. Hasdeu a considerat-o în mod eronat „nu o simplă traducere, ci o compoziție originală, o predică improvizată ” (Hasdeu 1984 , II: 177). În textul predicii , se găsește o bogată taxonomie a păcatelor, inclusiv diverse variante ale activității magice:

> Care sunt obiceiurile rele ale trupului? Mândria de sine, mândria, mânia, crima, curvia, invidia, dansul, cântecele de cimpoi, cântatul, beția, ciumele, calomnia, toate ereziile malefice, incantațiile, farmecele, vrăjile, minciunile, furtul, înșelăciunile și tovărășia rea; cei care le săvârșesc vor suferi chinuri mari în vecii vecilor, fără nicio posibilitate de ușurare [...]. (Hasdeu 1984 , II: 181)

În textele noastre vechi, fie că au circulat în limba română, slavă sau în alte limbi , vrăjitoria era adesea considerată o facultate specială a Anticristului sau un semn infailibil că sfârșitul lumii era aproape, așa cum subliniază Andrei Prohin în cercetarea sa despre „viziunile profetice bizantine” și răspândirea lor în spațiul cultural românesc (Prohin 2015 : 58–59, 82–90). O compilație de la începutul secolului al XX-lea, care include unele dintre cele mai semnificative texte apocaliptice, este o resursă valoroasă pentru cercetarea noastră. Titlul acestei compilații este *Sfârșitul omului cule din Sfintele Scripturi de* smeritul între monahi Zosima Pascal din Sfânta Mănăstire Neamțu, la 1905. „Prefața către cititori” plasează așteptările lecturii într-un orizont extrem de interesant, arătând cât de importante erau practicile magice și puterile vrăjitorești pentru călugărul Zosima:

> Am adunat textele și citatele din această carte de la sfinții profeți, Psalmii lui David, Sfintele Evanghelii, epistolele Sfinților Apostoli și scrierile multor Sfinți Părinți, care au avut revelații și viziuni despre sfârșitul lumii și venirea Anticristului, și farmecele și vrăjitoriile lui, cum va face vrăji asupra oamenilor și pedepsele pe care le va aplica creștinilor și cum va trimite demoni în pustie ca să-i găsească pe monahi și pe laicii creștini, ca să-i facă să se închine voinței sale și să-i pedepsească cu răutatea sa. (Pascal 2004 : 5)

Printre textele antologice ale lui Zosima, merită citate câteva paragrafe destul de ample din literatura patristică. În *„Cuvântul al Sfântului Sfințitului Mucenic Ipolit, papă al Romei, despre sfârșitul lumii și pentru a doua venire a Domnului nostru Iisus* Hristos și pentru venirea lui Antihrist”, se prezice că, recurgând la magie, Antihristul va face lucruri nemaivăzute, că va persecuta oamenii și îi va supune la tot felul de chinuri, dar că acest lucru se va aplica doar celor care refuză să fie însemnați cu semnul Fiarei. Totuși, aceste abilități magice supranaturale nu ar trebui să înșele omenirea în ceea ce privește adevărata natură a Anticristului, care se va naște dintr-o femeie pângărită (opusul Fecioarei Maria) și va fi un om ca toți oamenii, nu un demon, deși nu va ezita să se pună complet în slujba lui Satan:

> Și înșelătorul lăudăros va declanșa multe feluri de viziuni cu vrăji și farmece și va apărea prefăcându-se că se înalță la cer, iar demonii îl vor răpi și îl vor zbura prin aer. Apoi va crea iluzia că a murit și a înviat, făcându-i pe slujitorii săi anxioși și tremurândi să respecte poruncile sale. Apoi își va trimite demonii în munți, peșteri și în fiecare crăpătură a pământului, ca să-i

găsească pe cei care au fugit de el de frică și care nu vor face un pact cu el. Și dacă vor veni să facă un pact, bine, dar dacă nu vor, îi va chinui cu nenumărate pedepse nemaiauzite . (Pascal 2004 : 112)

Tot așa, Sfânta Scriptură spune și despre Anticristul cel viclean și rău că se va naște din semința lui Dan, dintr-o femeie necurată și spurcată, și va fi crescut în ascuns. Nu cum zic unii, că însuși diavolul se va face trup, ci va fi om ca toți oamenii, cu toată lucrarea lui Satana în el, după cum mărturisește Sfântul Ioan Damaschinul. Și se va circumzice precum Hristos și va aduna apostoli ca să-I slujească pentru toată răutatea pe care o va face cu farmecele și vrăjitoria (iluziile). (Pascal 2004 : 117)

În „*Cuvânt pentru a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos; pentru venirea lui Antihrist și pentru sfârșitul lumii*”, Efrem Sirul evidențiază abilitățile magice ale Anticristului, care, după cum spun Scripturile, va face minuni pentru a-i determina pe oameni să-l urmeze. Toate acestea sunt însă semne false, iluzii, miraje și amăgiri, căci provin din vrăjitorie, nu din putere spirituală autentică. Influența unor astfel de simulacre este atât de mare încât i-ar putea induce în eroare chiar și pe „cei aleși”. Acțiunile Anticristului vor provoca frică, nenorocire, dezordine și haos:

Și, cu multă întristare și suspin, voi vorbi despre sfârșitul acestei lumi și despre dragonul cel nerușinat și cumplit (adică Anticristul) care va tulbura toate lucrurile de sub cer și va pune frică și necredință cumplită în inimile oamenilor. El va provoca năluci, semne prevestitoare și teroare, căci, dacă ar putea, i-ar înșela și pe cei aleși: și se va strădui să-i înșele pe toți cu semne mincinoase și cu viziuni și farmece induse de magie. (Pascal 2004 : 121)

Cu toate acestea va tulbura pământul și va înspăimânta pe toată lumea cu ghiciri mincinoase. Și nu va fi răgaz pe pământ în vremea aceea când va veni dragonul, ci necaz mare, tulburare și amestec de popoare, moarte și foamete în fiecare colț al pământului. (Pascal 2004 : 123)

Și va înșela lumea cu alte iluzii magice. Și din nou, va porunci unui alt munte care se ridică în mijlocul mării celei mari, fiind o insulă foarte mare, să meargă și să se așeze pe uscat, pe țărmuri vesele, spre marea bucurie a celor ce vor fi acolo; dar insula nu se va mișca din fața mării. Și din nou, Își va întinde mâinile și va aduna o mulțime de reptile și păsări: va umbla deasupra adâncului și va călca pe mare ca pe uscat: dar toate acestea vor fi iluzii. (Pascal 2004 : 128–129)

O întreagă literatură apocaliptică, cu multiple reverberații și ramificații, a alimentat imaginația medievală și modernă timpurie a vieții de apoi. Atât oamenii obișnuiți, cât și preoții sau alți intelectuali trăiau înconjurați și cufundați în această bogată materie. Toate categoriile sociale participau la elaborarea și dezvoltarea acestei literaturi, al cărei succes în rândul publicului este egalat doar de anumite forme ale romanului modern. Pictorii bisericești înșiși au fost influențați de descrierile sugestive și detaliile macabre ale chinurilor infernale pe care le puteau citi în... *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* , *Apocalipsa Fecioarei* , *Apocalipsa al lui Pavel* sau *Apocalipsa lui Ioan* . Chinurile pe care le îndură păcătoșii în iconografia religioasă românească, în special pentru marele păcat al vrăjitoriei, vor fi în centrul următorului capitol.

6. Apocalipsa și Focul Iadului: Reprezentări iconografice ale vrăjitoriei în compozițiile Judecății de Apoi

Observații geografice, istorice și lingvistice

Acest capitol prezintă datele cercetării noastre de teren, întreprinse conform unui principiu simplu de-a lungul mai multor ani. Pornind de la descrierile pedepselor infernale pentru vrăjitorie pe care le-am întâlnit în diverse texte religioase, canonice sau apocrife, am presupus că vrăjitoria trebuie să fie prezentă în reprezentările iconografice românești ale Judecății de Apoi. Între 2003 și 2021, am vizitat mii de biserici din România contemporană, precum și câteva din Republica Moldova , identificând peste 300 de Judecăți de Apoi (fresce, picturi în ulei, icoane pe lemn sau sticlă, gravuri etc.). Atât în cercetarea noastră de teren, cât și în munca noastră în bibliotecă, unde am parcurs bibliografia bisericilor existente și dispărute, ne-am străduit să „acoperim” zone vaste fără a neglija nicio regiune sau județ geocultural important. Cu toate acestea, dificultățile de punere în practică a imperativelor acestei cercetări s-au dovedit a fi destul de numeroase: insuficiența informațiilor bibliografice despre anumite biserici; biserici greu accesibile, situate în zone muntoase izolate; imensitatea distanțelor care trebuiau parcurse cu diverse mijloace de transport; și, mai mult decât orice altă problemă, ne-am confruntat cu daune ireversibile aduse picturilor din care ne așteptam să obținem rezultate relevante. Cu o încăpățânare demnă de căutătorii de vrăjitoare din vechime, am întreprins și o adevărată vânătoare de vrăjitoare, dar într-un context antropologic, marcat de simpatie pentru aceste figuri ale culturii populare, care au fost atât de nefericite de-a lungul istoriei. De asemenea, am dori să subliniem că descoperirile noastre reflectă realități socio-culturale care trebuie examinate în continuare, contextualizate și plasate într-un cadru logic.

Dintre cele peste 300 de Judecăți de Apoi pe care le-am înregistrat, 188 conțin reprezentări ale unor personaje legate de magie și vrăjitorie. Aceste reprezentări sunt mai mult sau mai puțin complexe, în funcție de contextul lor socio-cultural. Trebuie menționat că lăcașurile de cult în care reprezentările Judecății de Apoi conțin numeroși vrăjitori și vrăjitoare sunt enumerate o singură dată pentru fiecare locație din analiza noastră. De exemplu, în fiecare frescă realizată de pictorii școlii de pictură de la Teiuș , în județul Vâlcea , există mai multe personaje legate de vrăjitorie. Aceeași situație se observă și în picturile murale ale lui Radu Munteanu de la Ungureni. Aceste instanțe au fost numărate o singură dată, dar analizele noastre statistice și tipologice au luat în considerare fiecare figură în parte, cu denumirile lingvistice specifice.

Reprezentările vrăjitoarelor nu sunt, desigur, distribuite uniform pe teritoriul românesc contemporan. Există diferențe notabile între provinciile istorice. Pentru început, preferăm să conturăm situația în termeni de regiuni istorice mari, care corespund celor la care ne-am referit în Partea I, unde am discutat despre procesele de vrăjitorie. În acest fel, cititorii vor putea face legături între numărul proceselor de vrăjitorie și frecvența reprezentărilor iconografice ale vrăjitorilor și vrăjitoarelor. Clasificarea noastră geografică a celor 188 de

Judecăți de Apoi care conțin imagini cu vrăjitorie este următoarea: Țara Românească — 123, Transilvania și Banatul — 53, Moldova — 11 și Dobrogea — 1.

Dacă rafinăm criteriul geografic, concentrându-ne pe regiuni istorice și etnografice mai specifice, lucrurile devin și mai interesante. Iată distribuția imaginilor vrăjitorești: Oltenia — 80; Muntenia — 43; Transilvania istorică — 24; Maramureș , Codru și Lăpuș — 23; Moldova — 11 (inclusiv o reprezentare modernă din Republica Moldova contemporană); Banatul, Zarandul și Crișana — 6; și Dobrogea — 1. Aceste regiuni au fost alese pentru a ilustra modul în care reprezentările vrăjitorești sunt grupate pe baza mai multor criterii. Pe de o parte, acestea sunt entități teritoriale cu un destin istoric comun, cel puțin la un moment dat în timp. Pe de altă parte, toate aceste regiuni sunt marcate de trăsăturile etnice, folclorice și de mentalitate specifice populației românești care locuiește acolo. Oltenia este liderul incontestabil, furnizând aproape 50% (42,55%) din numărul total de scene ale Judecății de Apoi care pot fi legate de vrăjitorie. Dacă luăm în considerare Țara Românească în ansamblu, inclusiv Oltenia , aceasta oferă două treimi din numărul total de astfel de imagini (65,42%). La celălalt capăt al spectrului, Moldova oferă 5,85%, în timp ce Banatul (inclusiv părțile vestice ale României contemporane) oferă aproximativ 3,20% din total. Între aceste extreme, Transilvania și Maramureșul oferă fiecare în jur de 12-13% din total (12,76%/12,23%). Împreună, aceste două regiuni, puternic influențate de cultura occidentală, „contribuie” cu un sfert din numărul total de imagini ale Judecății de Apoi în care este reprezentată vrăjitoria.

Dacă ne defalcăm clasamentul pe *județe* , există distribuții interesante de observat, și devine evident că modul în care sunt concentrate reprezentările vrăjitoriei într-o regiune sau alta merită o investigație aprofundată: Vâlcea—48 (25,53% din total!), Gorj —21 (11,17 —%), Armușge — 4,99, (11,17 %), Armușge. Dâmboviţa —8, Prahova—7, Dolj —5, Sibiu—5, Brașov — 5, Cluj —5, Sălaj—5, Mehedinți —4, Olt—4, Buzău—4, Ilfov și București —4, Bihor—4, Alba— 3, Suceava—3, Bacău —3 , Hunedoara —2, Sa Timuș——2, Sa Timuș——2, Neamţ—1, Vrancea —1 și Iași —1. Aproape 50% din scenele de vrăjitorie ale noastre se găsesc în cele trei județe aflate în fruntea listei, Vâlcea, Gorj și Maramureș . De asemenea, trebuie menționat că Vâlcea și Gorj sunt județe vecine, ambele situate în Oltenia , ceea ce plasează 36,70% din imaginile reprezentând vrăjitorie într-o mică regiune din sud-vestul României.

Ce calități au aceste județe care ar putea explica concentrări masive în unele regiuni și lacune surprinzătoare în altele? Ni se pare că aceste distribuții pot fi explicate printr-o serie de factori combinați. Ceea ce o analiză atentă poate dezvălui (cu un rezultat care nu ar putea fi contestat decât prin contraargumente foarte specifice) este că geografia reprezentărilor vizuale coincide cu zone precise, din care folclorul magic a fost colectat pe scară largă încă de la nașterea studiilor folclorice românești în secolul al XIX-lea. Oltenia , Maramureșul și Munții Apuseni adăpostesc un fond extrem de vechi, divers și bogat de imagini folclorice. Această bogăție de folclor magic și cultură orală este, fără îndoială, legată de rata de alfabetizare mai scăzută din aceste regiuni în comparație cu altele, până destul de recent. În 1948, regiunea cu cel mai ridicat grad de analfabetism era Oltenia (29,1%), urmată de Maramureș și Crișana (24%). În ceea ce privește județele, procentele sunt foarte grăitoare: Maramureș 56,4%, Olt 37,4%, Mehedinți 32,9%, Dolj 32,8%. Golopenția și Georgescu, care au interpretat rezultatele recensământului din 1948, vorbesc despre „o centură a celor mai analfabeți județe, care se întindea de la Munții Olteniei până la Ilfov și Buzău” și despre o „centură a analfabetismului

care lega Hunedoara de Maramureș prin Munții Apuseni ” (Golopenția și Georgescu 1948 : 27). Această situație geografică corespundea, în linii mari, unor zone cu o concentrație puternică de reprezentări vizuale ale vrăjitoriei.

Aceste regiuni muntoase au rămas izolate de-a lungul timpului, cu puține elemente de cultură științifică pătrunzând din exterior și nefiind receptive la influențele de reglementare socială și politică. Faptul că regiunile în care sunt concentrate reprezentările vrăjitoriei sunt muntoase ar putea fi un argument în favoarea ipotezei alpine privind originea vrăjitoriei, dacă aceasta ar fi încă acceptată în studiile despre vrăjitorie (Di Simplicio 2009). Această ipoteză de cercetare, a cărei autori sunt atribuiți lui Hugh Trevor-Roper, a fost dezvoltată de Arno Borst și nuanțată în continuare de Guy Bechtel cu o ipoteză climatologică (Bechtel 2000 : 770–772). Pe măsură ce viața în munți devenea mai dificilă și supusă capriciilor naturii, oamenii din așezările montane izolate, spre deosebire de contemporanii lor de pe câmpie, erau înclinați să creadă în vrăjitorie și în ideea că viața lor era controlată de forțe supranaturale obscure:

> Originea montană a nebuniei vrăjitoarelor este acum bine stabilită. [...] Această prevalență a vrăjitoriei și a iluziilor care pot fi interpretate drept vrăjitorie în zonele muntoase are, fără îndoială, o explicație fizică. Sărăcia rurală, așa cum a observat Michelet, îi împinge în mod natural pe oameni să invoce spiritele răzbunării. Aerul rarefiat al munților naște halucinații, iar fenomenele exagerate ale naturii - furtunile electrice, avalanșele, crăparea și desprinderea gheții de munte - îi conduc cu ușurință pe oameni să creadă în activitatea demonică. [...] În Evul Mediu, oamenii munților se deosebeau de oamenii câmpiilor în ceea ce privește organizarea socială și, prin urmare, se deosebeau și în acele obiceiuri și modele de credință care se nasc din organizarea socială și, în decursul secolelor, o consacrează. Aproape am putea spune că civilizațiile lor erau diferite. [...] Munții, așadar, sunt casa nu numai a vrăjitoriei și a vrăjitoriei, ci și a formelor religioase primitive și a rezistenței la noile ortodoxii. (Trevor-Roper 2001 : 94–99)

Într-adevăr, ceea ce reiese doar parțial din distribuția noastră pe județe este că zonele muntoase și depresiunile intramontane sau regiunile de deal cu păduri și pășuni extinse din Vâlcea, Gorj , Suceava, Bacău , Maramureș , Țara Lăpușului , Codru , Apuseni sau din sudul Transilvaniei (Sibiu, Brașov) constituie o proporție semnificativă a reprezentărilor vrăjitoarelor pe care le-am inventariat pe teritoriul românesc. Foarte puține reprezentări provin din zone de câmpie, dar acest lucru se poate datora și faptului că acele zone, fiind mai supuse invaziilor și distrugerilor generale, au păstrat mai puține opere de artă și monumente.

Orice criteriu geografic de analiză aplicat reprezentărilor vrăjitoriei trebuie completat cu unul istoric; cele două criterii sunt complementare și doar o analiză comparativă poate oferi o imagine suficient de complexă a mentalităților românești în jurul magiei și vrăjitoriei. Mai întâi, vom întocmi o încadrare a reprezentărilor vrăjitoriei în cultura românească, menționând, desigur, datele la care au fost create diverse imagini, mai degrabă decât datele la care au fost construite bisericile care adăpostesc respectivele imagini. Am încercat să oferim o datare precisă a imaginilor, bazată pe cercetări de teren, examinarea inscripțiilor sculptate în piatră și explorarea a cât mai multor surse bibliografice specifice. Problema datării ansamblurilor murale, a icoanelor și gravurilor este cu atât mai complicată cu cât imaginile au fost adesea

pictate în mai multe etape, de către mai multe echipe de pictori. Unele dintre ele au fost, de asemenea, repictate grosolan sau restaurate fără cea mai elementară îngrijire în perioadele modernă și contemporană (cum este cazul la Chilia, județul Olt).

Ordonarea cronologică și analiza reprezentărilor vizuale ale vrăjitoriei ridică probleme deosebit de dificile, deoarece acestea acoperă aproape o jumătate de mileniu, din 1547 până în 2016–2017, cu distribuții geografice foarte inegale, așa cum se vede mai sus. În primul rând, se poate observa că istoria reprezentărilor vizuale ale vrăjitoriei a început în medii monastice (Voroneț în Moldova , Horezu în Oltenia : vezi imaginea de pe coperta cărții), s-a răspândit masiv în bisericile parohiale în secolele al XVIII-lea–al XIX-lea, apoi a revenit în mare parte în mediile monastice în secolele al XX-lea și al XXI-lea, deoarece enoriașii de rând nu mai erau atât de ușor impresionați de pedagogia conținută în imaginile instructive ale Judecății de Apoi.

În stadiul actual al cercetărilor noastre, cea mai veche reprezentare este cea a „vrăjitorilor" de la Mănăstirea Voroneț (pictată în 1547), dar nu există nicio modalitate de a discerne când a fost realizată inscripția explicativă. Îndoiala cu privire la autenticitatea inscripției este ridicată de faptul că aceasta este zgâriată în tencuială și este în limba românească, în timp ce inscripțiile care nu fac parte din Judecata de Apoi sunt pictate în frescă odată cu restul picturii și sunt scrise în limba slavă. Cea mai recentă imagine a vrăjitoriei se găsește pe cupola porții de intrare la Mănăstirea Cobia (Dâmbovița). Județ), pictat în 2016–2017, unde „vrăjitorii și oamenii vicleni și cei care i-au slujit" sunt etichetați în marea de foc, alături de un bărbat cu o față disperată, care privește în sus. De la mijlocul secolului al XVI-lea până la primele decenii ale secolului XXI, ființele umane pedepsite simbolic pentru că au comis crime magice sunt legiune. Femeile, desigur, îi depășesc numeric pe bărbați, după cum va vedea cititorul mai jos. Dacă ar fi să clasificăm cele 188 de imagini ale Judecății de Apoi care se referă la istoria magiei după secolele lor de origine, acestea ar arăta astfel: secolul al XVI-lea - 1 reprezentare, secolul al XVII-lea - 2 reprezentări, secolul al XVIII-lea - 50 de reprezentări, secolul al XIX-lea - 103 reprezentări și secolele XX și XXI - 32 de reprezentări. Se pare că secolul al XIX-lea a fost foarte prolific în crearea de imagini vrăjitorești. Deși relativ apropiat de lumea noastră contemporană, acest secol era încă ancorat într-o mentalitate arhaică, chiar dacă unele tendințe modernizatoare puteau fi detectate atât în universul rural, cât și în orașele românești.

De fapt, au existat mult mai multe reprezentări ale vrăjitoriei în prima jumătate a secolului al XIX-lea (peste 70) decât în a doua jumătate. Dacă ignorăm granițele arbitrare dintre secole, putem observa că cel puțin 100 de reprezentări datate cu precizie sunt concentrate în perioada cuprinsă între 1750 și 1850. Așa cum s-a sugerat mai sus, această perioadă a fost contemporană cu tranziția de la o lume arhaică, tradiționalistă, dominată de gândirea religioasă, la o lume modernă, dinamică și deschisă, în care religia obscurantistă pierdea din ce în ce mai mult teren în favoarea „ Iluminismului ", fie el creștin sau de altă natură.

Între 1750 și 1850, Biserica i-a pedepsit simbolic din ce în ce mai aspru, în râurile de foc ale Judecății de Apoi, pe cei pe care nu-i mai putea pedepsi în realitate. Pentru vrăjitorie, sancțiunile canonice prevăzute în *Cârmă* au rămas în vigoare, deși nimeni nu le mai lua cu adevărat în serios. Vechea și odinioară foarte eficienta amenințare a focului iadului a rămas la îndemână. „O, credeți că vrăjitoria este o simplă iluzie, o înșelăciune, o fraudă!?", părea să le spună Biserica judecătorilor laici și credincioșilor cu oarecare educație, care se prefăceau că judecă lucrurile rațional. „Lăsați-mă să vă arăt cum stau lucrurile de fapt!" De aici și abundența

vrăjitoarelor și a slujitorilor sortiți să fie torturați în focul infernal, spre marea bucurie a antropologilor de astăzi.

Înainte de a discuta reprezentările iconografice, trebuie făcute câteva observații despre importanța picturii religioase ca document lingvistic. În reprezentările cu care ne ocupăm în această carte, și anume cele ale Judecății de Apoi, agenții magici condamnați la chinuri infernale sunt uneori însoțiți de inscripții iluminatoare, care constituie o mină de aur a terminologiei magice în limba românească. Prin analiza detaliată a celor 188 de Judecăți de Apoi care conțin reprezentări vrăjitorești, am putut enumera aproximativ 35 de denumiri diferite pentru agenți magici, pe care i-am analizat atât cantitativ, cât și calitativ.

Prima observație care se poate face, chiar și dintr-o privire rapidă și fără o analiză științifică sofisticată, este că raportul feminin-masculin este, din nou, evident înclinat spre feminin. Desigur, o astfel de constatare nu este foarte originală și a fost confirmată și pentru alte aspecte antropologice ale universului vrăjitoriei tradiționale, atât în această carte, cât și în multe alte surse (de Blécourt 2000). Însă aici, pe baza analizelor întreprinse, inclusiv cele statistice, putem evidenția o serie de detalii complementare și demonstra echilibrul de forțe din iconografia religioasă românească între unele cupluri terminologice răspândite atât în limbajul curent , cât și în literatura de specialitate. În cazul agenților magici reprezentați în compozițiile Judecății de Apoi, frecvența termenilor feminini este mult mai mare decât cea a celor masculini, după cum urmează:

Tabelul 6.1 Aspecte de gen ale actorilor magici întâlnite în pictura religioasă românească

Numele perechii de agenți magici	**Apariții feminine**	**Apariții masculine**
Fermecătoare / fermecător Vrăjitor Vrăjitoare/vrajitoare	76 (84, dacă luăm în considerare perifrazele)	12
Vrăjitoare / vrăjitor Vrăjitoare/vrăjitor	26	16
Descântătoare / descântător Femeie/bărbat viclean/vicleană	3	5
Strigă , strigoaie / strigoi Vrăjitoare/vrăjitor	4	1

Figurilor feminine menționate în Tabelul 6.1 li se pot adăuga *ghicitoarea , otrăvitoarea și femeia exorcistă*, prezentă în 14 reprezentări picturale. Universul magiei tradiționale românești se dovedește, așadar, încă o dată, a fi în esență feminin, așa cum este cazul și în alte culturi.

Din punct de vedere istoric, dacă în trecut dominau termenii din câmpul semantic al substantivului *farmec* , începând cu secolul al XIX-lea au prevalat cei din câmpul semantic al substantivului *vrajă* . Din secolul al XVIII-lea, de exemplu, avem 20 de apariții ale termenului *fermecătoare* , comparativ cu doar 2 apariții ale termenului *vrăjitoare* . În bisericile secolelor XX-XXI, relația este inversată: am găsit doar 3 „fermecătoare” (două femei și un bărbat), față de

10 „vrăjitoare” și 8 „vrăjitori”. Aceste schimbări de terminologie magică s-au produs treptat, ca urmare a aprecierii culturale pozitive de care a beneficiat seria „fermecător/vrăjitor/a farmeca”. Ca adjective, termenii *fermecătoare* , *fermecător* au căpătat conotații exclusiv pozitive, prin utilizarea lor în domeniul relațiilor erotice și absorbția lor totală în această sferă semantică, în așa măsură încât — în România contemporană — abia dacă au conotații în domeniul magiei.

Tipuri iconografice

În analiza următoare, vom încerca să prezentăm tipurile de reprezentări vizuale ale vrăjitoriei, eșantionând toate zonele culturale românești. Așa cum am procedat și în analizele anterioare, vom trasa linii de convergență și linii de separație între provincii, încercând să evidențiem mecanismele imaginarului social care corespund unor astfel de reprezentări și să le comparăm cu fenomene similare din sfere culturale mai apropiate sau mai îndepărtate. Tipurile de reprezentări vizuale ale unor oameni vicleni, vrăjitoare, hoți de mană și lapte, vrăjitoare și vrajitori reflectă fantasmele asociate acestor ființe, cărora imaginația socio-culturală le atribuia puteri supranaturale și cunoștințe secrete. Deși nu vom întreprinde o analiză pur estetică, trebuie să recunoaștem că, uneori, calitatea artistică a acestor reprezentări iconografice este izbitoare. Pe lângă relevanța lor istorică, această incredibilă expresivitate artistică le sporește valoarea patrimonială și face imperativă conservarea și salvarea lor, cel puțin prin arhive fotografice și comentarii științifice.

Vrăjitoarea din râu sau din marea de foc

Analiza noastră iconografică începe cu acest tip de reprezentare, pe care îl considerăm „clasic” din mai multe motive. În primul rând, este un motiv iconografic străvechi, extrem de răspândit atât în cultura românească, cât și în alte sfere culturale. În al doilea rând, acest motiv se inspiră din surse biblice (*Apocalipsa* , 21:8). Așa cum am discutat în capitolul anterior, acesta se poate referi și la descrieri și detalii din literatura apocrifă, foarte familiare pictorilor vremii. Nu în ultimul rând, această reprezentare este exact ceea ce prescriau *hermeneia* și manualele pictorilor bisericești pentru reprezentarea „vrăjitoarelor” și a „vrăjitorilor”.

Cea mai faimoasă *hermeneie* , compilată în jurul anilor 1730–1734 de călugărul athonit Dionisie de Fourna, a cărui chilie poate fi văzută și astăzi pe Muntele Athos , a fost extrem de populară, nu numai în spațiul cultural al ortodoxiei, ci și în Occident, unde cercetătorii au tradus-o și au comentat-o pentru prima dată în secolul al XIX-lea, începând cu ediția franceză supervizată de A. Didron în 1845. O ediție fragmentară în engleză datează din 1891, dar se bazează pe cea franceză. O ediție științifică a fost publicată în engleză de Paul Hetherington, bazată pe un manuscris grecesc de la Biblioteca Saltykov-Shchedrin (Hetherington 1996). Textul hermeneiei *conține* nu doar îndrumări strict legate de tehnica picturală, ci și o sistematizare a tuturor reprezentărilor religioase posibile, indicând modul în care trebuie

abordat fiecare subiect individual, inclusiv Judecata de Apoi și Apocalipsa. Pentru „Judecata Dreaptă și Universală", Hristos trebuie să fie reprezentat „pe un tron înalt și strălucitor", înconjurat de apostoli și sfinți. „De ambele părți ale Lui sunt Fecioara și Înaintemergătorul", iar toți fericiții sunt la dreapta Lui: patriarhi, profeți, episcopi, martiri, asceți și „femei martirice și sfinte". De partea opusă, perspectiva este extrem de diferită:

> În stânga lui Hristos sunt arătați, de asemenea, toți păcătoșii alungați din prezența sa și condamnați; alături de demoni sunt trădătorul Iuda, regii tirani, idolatrii, anticriștii, ereticii, ucigașii, trădătorii, hoții, tâlharii, cei care refuză să dea milostenie, lacomii, avarii, mincinoșii, vrăjitorii, bețivii, desfrânații, desfrânații și toți cei infami și impuri. (Hetherington 1996 : 49)

Dionisie din Fourna descrie și Hetimasia, sau Tronul gol al celei de-a Doua Veniri, cu Sfânta Evanghelie pe el, „care este deschisă". Hetimasia este importantă pentru noi, deoarece, de obicei, focul iadului izvorăște din fundul tronului și acoperă suprafețe mari în compozițiile care înfățișează Judecata de Apoi. Iată prescripțiile lui Dionisie din Fourna referitoare la „lacul de foc" sau „râul de foc":

> Râul de foc izvorăște de sub picioarele lui Hristos, iar demonii îi apucă pe cei răi și pe cei lipsiți de milă și îi chinuie cumplit cu diverse instrumente opresive și cu sulițe și lănci ghimpate. Unii demoni îi aruncă în flăcări cu sulițe, în timp ce alții, cum s-ar spune, îi înconjoară cu dragoni în flăcări și îi trag violent în regiunile infernale ale întunericului din afară, în robie veșnică, și acolo este scrâșnirea dinților; viermele este treaz, iar focul suprem este de nestins, așa că sunt chinuiți și îngroziți pentru totdeauna. (Hetherington 1996 : 49)

Din aceste fragmente din tratatul lui Dionisie din Fourna, este evident că vrăjitorii vor fi aruncați, împreună cu alți păcătoși, în râul de foc. Dionisie s-a bazat pe Sfânta Scriptură atunci când a scris această prescripție iconografică. *Hermeneia* a avut o largă circulație în mediile culturale românești. Prima traducere completă în limba românească a fost realizată și extinsă de călugărul Macarie, din Căldărușani, în 1805. Descrierea râului infernal este mai dezvoltată, cu numeroase categorii de păcătoși adăugate. Printre aceștia, pictorul ar trebui să picteze „vrăjitoare și femei care își ucid pruncii în pântece sau după ce se naște " (Dionisie din Furna 1979 : 278).

Hermeneia a fost tratată de copiști ca orice alt text. A fost completată, interpretată și modificată și a inclus mai multe modele care se inspirau reciproc unele din altele, ceea ce îngreunează destul de mult munca filologilor și editorilor. Multe dintre aceste modele datează din manualul original al lui *Dionisie* din Fourna. De exemplu, *Iconografia.* Arta de a zugrăvi templele și icoanele bisericești. Manuscris cu o precuvântare, descris și adnotat, de Ghenadie din Râmnic (1891), transcrie un manuscris copiat de pictorul Gheorghe în 1841, care, la rândul său , pare să fi reelaborat versiunea lui Macarie din Căldărușani. Capitolul Învățătură cum să faci focul *cel vecinic și păcătoșii muncindu* -să include doi păcătoși care au fost prezenți și în traducerea din 1805:

> Ar trebui să începi să pictezi focul nestins de sus, de sub picioarele lui Hristos, făcându-l să arate ca o mare de foc, trăgându-l în gura dragonului atotdevorator, în colțul de sud, și apoi să-i înfățișezi pe nemernicii păcătoși, amestecați prin flacăra focului și arzând pentru veșnicie. Pictează-i pe împărații tirani, care i-au torturat pe sfinți; pictează-i pe judecători, pe cei care iau mită...; pictează vrăjitoare și femei care își ucid pruncii în pântece...; pictează episcopi, preoți , călugări, învățători. (Citat de Cartojan 1974 , I: 99)

Când pictorii au tradus focul veșnic în imagini din textul lui Dionisie din Fourna, au recurs la două forme de reprezentare: prima este un râu care izvorăște clar de sub Tronul Hetimasiei și se lărgește progresiv și se termină în gura deschisă a Leviatanului, traversând astfel oblic imaginea adesea înfățișată ca un mănunchi, un vârtej sau o cascadă; a doua formă este o întindere stacojie de apă sau o mare de foc, delimitată la stânga imaginii de gura Iadului și la dreapta de limita spațiului alocat compoziției picturale și ocupând astfel întregul registru inferior, unde se desfășoară ororile Judecății de Apoi.

Prima variantă este cea mai comună și este răspândită în toată România, dar este deosebit de răspândită în Țara Românească , unde se pot găsi cel puțin 61 de reprezentări vizuale diferite ale vrăjitoarelor și vrăjitorilor în râul de foc (31 în Oltenia , 30 în Muntenia). Există, de asemenea, șapte reprezentări în Transilvania (în județele Sibiu și Brașov , aproape de granița cu Țara Românească) și două în Moldova . De-a lungul timpului, acest tip de reprezentare este consemnat pentru prima dată la Mănăstirea Horezu în 1694 (vezi imaginea de pe coperta cărții, cu o vrăjitoare străpunsă de furca unui înger răzbunător) și rămâne popular chiar și în secolele XX și XXI. Din cauza constrângerilor spațiale, aceasta cuprinde cel mai frecvent doar capetele sau alte părți ale corpurilor chinuite ale celor condamnați, inclusiv ale celor care se dedicau vrăjitoriei. Iadul este un loc aglomerat și sufocant, în care individualitățile sunt în general șterse.

În Scheii Brașovului (1750–1752), deși pictura din Biserica Sfântul Nicolae este foarte înnegrită de fum, se poate observa bustul unei femei frumoase, cu pieptul gol, care poartă o găleată de lemn la gât: este o femeie care „ia mana ” , prinsă într-un vârtej de foc, înconjurată de demoni cu figuri zoomorfe ciudate, asemănătoare cu șobolani și capre.

În Rășinari (județul Sibiu, 1785), „otrăvitoarea” este înfățișată cufundată în râul de foc până la brâu, cu părul desprins și sânii goi, nu departe de „femeia care bea ierburi ca să nu nască”. Personajul este, din păcate, complet șters și doar inscripția este lizibilă. Același păcat de a bea poțiuni magice pentru a efectua avorturi apare în Biserica din Gurasada, dar și în Creta , la Hagios Vasileios, în Biserica Sfântul Ioan Botezătorul (1291), unde femeia vinovată este suspendată de trei lanțuri, în timp ce un șarpe îi mușcă organele genitale (Lymberopoulou și Duits 2020 : 742–747). Picturile murale din Rășinari oferă o serie de reprezentări tipice într-un cadru relativ îngust: unul dintre arcurile pridvorului. Astfel, lângă râul de foc, în imediata apropiere a femeii care a făcut un avort, o prostituată are cele patru membre întinse în formă de cruce, ținute la loc de patru țepi înfipți în pământ de patru demoni cu pielea închisă la culoare. Pe aceeași parte a râului, puțin mai departe, se mai pot vedea fragmente ale unei figuri feminine călăuzite de diavol , poate o vrăjitoare sau un hoț de mană , dar inscripția și cea mai mare parte a imaginii sunt complet distruse.

De asemenea, înfățișați în râul de foc, printre mulți alți păcătoși precum calomniatorul, bețivul, preotul desfrânat , omul nemilos și așa mai departe, îi găsim pe „ghicitoare” și pe femeia care „face avort” la Tălmăcel (județul Sibiu, 1780–1786). Spre deosebire de „vrăjitoare”, care stă îngenuncheată pe malul râului, cu brațele întinse în fața unui diavol care își scoate limba din gură (o poziție atipică), celelalte două figuri menționate nu sunt individualizate, singura diferență fiind că, în timp ce corpul gol, emaciat al femeii care suferă avortul, într-o poziție semi-așezată, este complet vizibil, doar capul ghicitoarei poate fi văzut.

La Cheia-Moeciu (județul Brașov, 1818), pictorul a respectat hermeneia , incluzând un anumit „vrajitor” printre păcătoșii de rând sortiți să meargă în iad (calomniatorul, băcanul, croitorul, mincinosul, morarul, cârciumarul etc.) și, întrucât vrăjitorul nu este asociat cu nicio imagine individualizată, nu se poate spune dacă este vorba de un bărbat sau de o femeie care practică această ocupație (pentru analiza lingvistică de mai sus, am păstrat forma masculină a termenului lingvistic).

Uneori, figurile din râul încins al iadului au elemente sau caracteristici individualizante. De exemplu, o hoață de lapte este reprezentată cu oalele pe care le folosea în viață pentru a fura energia vitală a vitelor. Aceste oale sunt fie legate de gâtul vrăjitoarei, fie ținute în mână. Într-o pictură murală din 1797, din Bâsceni, județul Buzău , femeia care fură laptele vacilor este înfățișată ca un bust care iese din flăcări, alături de otrăvitor și cârciumar. În jurul gâtului are o oală, care la rândul ei servește mai multor scopuri: obiectul individualizează figura feminină, denotând activitatea ei principală și păcatul grav pe care l-a comis în viața pământească, și funcționează totodată ca instrument de pedeapsă , deoarece cu greutatea laptelui furat pe care presupunem că îl conține, o trage irezistibil pe vrăjitoare în adâncurile flăcărilor (Fig. 6.1). În aceeași pictură murală de la Bâsceni, chiar în mijlocul râului de foc, „vrăjitoarea” călărește un diavol cenușiu numit „Farmachie” (nume derivat din același etimon grecesc ca și *fermecătoare*), ținând în mâna stângă un ulcior alb, care cel mai probabil a fost folosit în timpul vieții sale pentru a prepara farmece (Fig. 6.1). Acest tip de reprezentare va fi discutat mai departe.

Fig. 6.1 Pictură murală din Biserica Sfântul Nicolae, Bâscenii de Jos, județul Buzău (1797)

La Mănăstirea Valea Mănăstirii (Argeș Județ, 1797), o figură feminină stă în râul de foc, ținând un ulcior în mână. Fața ei este întoarsă spre privitor, iar corpul pare să fie supus unei tensiuni dinamice. Din păcate, este foarte probabil ca în această pictură să fi existat unele intervenții asupra contururilor; însă, acestea nu au modificat sensul general al reprezentării vizuale. Inscripția care însoțește această figură feminină este: „femeia care ia laptele de la vaci” (Fig. 6.2).

Fig. 6.2 Pictură murală de la Mănăstirea Valea Mănăstirii , județul Argeș (1797)

A doua modalitate de reprezentare a pedepsei prin căldură nestinsă este mai generoasă în ceea ce privește spațiul iconografic: râul este transformat într-o mare gigantică, înfricoșătoare de foc și sulf. Apa galben-roșie este înfățișată ca însăși esența Iadului și expune trupurile goale ale celor condamnați, biciuiți, legați, împinși sau trași de păr de ucenicii Regelui Întunericului, care îi primește rânjind și cu Iuda în brațe. Vasilie Dimitriovici , pictor muntean care a lucrat la biserica din Sibiciu de Sus (Buzău) (Județul), unde a pictat o remarcabilă Judecata de Apoi, a fost și copist de texte religioase. Într-o versiune a *În Apocalipsa Fecioarei* pe care a transcris-o, el insistă în repetate rânduri asupra imaginii mării de foc: „Și s-au dus să vadă smoala clocotită, unde era ca și cum marea era tulburată, umblând în focul nestins și în viermii nedormiți”; „o

baltă, clocotind ca marea tulburată, iar căldura bălții aproape că i-a fiert pentru că fierbea și ardea sufletele păcătoșilor."

O scenă iconografică destul de dramatică se găsește la biserica de lemn din Cuhea (Bogdan-Vodă), în județul Maramureș Această Judecata de Apoi a fost pictată în 1754 și înfățișează iadul sub forma unei mări de foc, unde flăcări imense se ridică aproape de norii aleșilor lui Dumnezeu. Mulți păcătoși suferă în marea de foc, unde tortura este aplicată oricărei părți a corpului care a împins ființa umană la păcat. Impresionant, putem număra cinci suflete condamnate diferite, legate în mod specific de vrăjitorie. Vedem, arzând în flăcări, „seducătoarea", „seducătorul", „vrăjitoarea" și „vrăjitorul", care sunt chinuiți de demoni care îi împing sau îi trag de păr în focul nestins. Corpurile lor goale sunt individualizate doar de inscripțiile care le însoțesc, dar spațiul pe care îl ocupă este destul de mare. Al cincilea personaj legat de universul magiei populare care apare în pictura murală de la Bogdan-Vodă este „ hoțul de mană ". Reprezentată sub nivelul mării de foc, hoțul de mană este pictat pe o grindă ce flanchează ușa de la intrare. Statura sa este de trei ori mai mare și mai impunătoare decât a celorlalți, ținând găleata cu lapte pe cap cu ambele mâini, într-o postură staționară și nonșalantă, iar nuditatea ei este doar parțială, deoarece poartă o pânză albă în jurul coapselor. Este înfățișată ca un adevărat stâlp al Iadului, păzind spatele ușii bisericii, pe care este pictată o Moarte halucinatorie și apocaliptică călare, în timp ce un demon mare și întunecat servește drept omolog al hoțului de mană de cealaltă parte a ușii.

În Țara Codrului, în pronaosul multor biserici de lemn pictate la sfârșitul secolului al XVIII-lea (Corund , Ulciug , Zalnoc , Cehei , Bicaz), aproape toți pereții sunt învăluiți în marea universală de foc. Cristina Bogdan a arătat că în aceste compoziții ale Judecății de Apoi nu există nicio urmă de Rai (Bogdan 2004). În frize suprapuse, păcătoșii sunt înfățișați torturați, în timp ce sunt cufundați în flăcări nestinse (Fig. 6.10 și 6.12).

O mare de foc care înghite un număr imens de păcătoși apare la Cobia (Dâmbovița) (județul), sub cupola porții de intrare în biserica veche. Pictura este recentă (2016–2017) și reprezintă Judecata Particulară. Putem identifica vămile aeriene înfățișate sub forma unei scări, sub treptele căreia fierb valurile de foc. Jos, diavolii îi chinuie pe păcătoși. Pe fundul mării de foc, un bărbat cu chip disperat privește în sus, iar deasupra capului său apare inscripția: „Aici sunt chinuiți veșnic vrăjitorii și oamenii vicleni și cei care i-au slujit." Pictura de la Cobia, precum și cea de la Dejani (județul Brașov), ne permit să afirmăm că vrăjitoarele și vrăjitorii au fost înfățișați în râul sau marea de foc până în contemporaneitatea noastră.

Călătorii satanice: Diavolul pe vrăjitoare și invers

Înainte de a trece la această categorie de descrieri și interpretări iconografice, trebuie menționat că am reușit să identificăm 49 de imagini cu călării demonice (rareori le-am inclus pe cele pentru care nu existau inscripții clarificatoare și nu le-am inclus pe cele în care femeia este etichetată cu un alt tip de păcat). Majoritatea celor 49 de exemple provin din Oltenia (31), deși există și câteva în Muntenia (8) și în regiunea mai largă a Transilvaniei (7), dar sunt relativ puține în Moldova (3). Având în vedere numărul substanțial de reprezentări, acest tip

iconografic se situează pe locul doi în ierarhia frecvenței și, prin urmare, a importanței, după tipologia clasică a agenților magici reprezentați în râul sau marea de foc descrise mai sus.

În primul rând, vom clarifica pe scurt potențiala semnificație a cuvântului „a călări". La nivelul inițial de interpretare, a fi călărit înseamnă posedare și dominație și este un semn clar că creatura călărită se află în întregime sub puterea diavolului. Conotațiile derivate ar fi cele de subordonare, umilire și ridiculizare și de anihilare a personalității și voinței cuiva. Pe lângă aceste semnificații inițiale, călăria se referă și la actul sexual, urmând un sens figurat extrem de răspândit în limba populară românească , unde „a călări" înseamnă și „a avea relații sexuale cu". Dacă se întreprinde o analiză iconografică atentă a imaginilor selectate prezentate aici, este extrem de ușor să se observe aluziile sexuale transparente ale acestor „călării", care se manifestă într-o varietate de detalii ce pot fi citite printr-o metodă avansată de cercetarea istoricului de artă Daniel Arasse (Arasse 2013). Trebuie specificat de la început că scenele demonice de călărie sunt destul de autonome în reprezentările Judecății de Apoi și doar rareori apar în râul de foc. Mai frecvent, acestea se găsesc în apropierea râului, ca și cum ar sugera importanța lor simbolică atât pentru pictori, cât și pentru privitori. În paginile următoare, vom prezenta aceste reprezentări din punct de vedere geografic și istoric, după care le vom plasa într-o rețea comparativă și le vom raporta la diverse credințe și narațiuni populare.

În Transilvania , Banat, Crișana , Țara Codrului și Maramureș , există relativ puține vrăjitoare înfășurate în diavoli; acestea merită însă investigate. În stadiul actual al cercetărilor noastre, nu putem stabili cu certitudine absolută dacă aceste imagini au fost create local sau sub influențe din sudul Carpaților , unde acest tip iconografic este extrem de răspândit. În Sălișteа de Sus (Maramureș) Județ, 1775), într-o pictură murală atribuibilă lui Radu Munteanu din Ungureni, o regăsim pe femeia *care po[a]rtă pe dracu ,* călărită de un demon care o trage de păr cu mâna stângă și se pregătește să lovească cu un obiect pe care îl ține în mâna dreaptă. Acest lucru ne-ar putea face să credem că acest tip iconografic s-ar fi putut dezvolta independent în mai multe regiuni ale spațiului cultural românesc, fără a fi neapărat rezultatul unor influențe care s-ar fi propagat din sud spre nord.

În Hălmagiu (județul Arad, 1768), se poate găsi un exemplu foarte interesant în biserica dedicată Nașterii Sfintei Fecioare Maria . Pictura din biserică a fost realizată, cel mai probabil, de pictori locali. „Vrăjitoarea" este înfățișată întinsă pe spate în râul de foc, cu diavolul călare pe ea într-un simulacru de act sexual sadomasochist, unde „bărbatul" ține într-o mână un bici cu trei curele, similar cu cele pe care le găsim în alte picturi murale, și își pune cealaltă mână pe capul tinerei vrăjitoare. Perechea a fost plasată central de către pictori, sub diavolii care trag de părul femeii „care se leagă (ca) să nu aibă copii" și îi călare pe cei „care nu merg la biserică", pe o parte, iar, pe cealaltă parte, deasupra „curvarului și curvei", care sunt înlănțuiți, atât la propriu, cât și la figurat, de un diavol cu corn de rinocer.[5]

În Almaș-Sălișteа (Hunedoara Județ, 1819), găsim o femeie înhămată de un diavol pe nume Cocoti, care leagănă și un bici cu trei chingi deasupra ei (Fig. 6.3). Coada lui Cocoti este curbată în jos, îndreptată spre organele genitale ale femeii. Deși se încordează sub greutatea partenerului său, ea păstrează, paradoxal, un zâmbet pe față. Ceea ce este interesant în Almaș-Sălișteа este explicația complexă oferită imaginii (care este rar întâlnită în alte părți și apare de obicei doar în forme fragmentate): „vrăjitoarea care scoate dracu și-l trimite în slujbă" . În viața ei pământească, această femeie a folosit ilicit puteri de exorcizare, pe care doar clericii le au

voie să le exercite, și atunci numai cu dispense speciale. Pe lângă această crimă, ea îl controla pe diavol, atribuindu-i sarcini speciale (negative, desigur, de obicei de a întoarce oamenii unii împotriva altora). Astfel de puteri erau obținute, conform credințelor populare și legendelor vechi, doar prin vânzarea sufletului și supunerea completă față de diavol (Pamfile 2001). Supunerea ei este evidentă în această pictură murală pe lemn.

Fig. 6.3 Pictură murală din Biserica Sf. Arhangheli, Almaș-Sălișteː județul Hunedora (1819)

În Streza-Cârțișoara (județul Sibiu, 1823–1824), „ *strigoaia laptelui* ” este cea călărită de un diavol înfricoșător, care ține un bici în mâna dreaptă, în timp ce cu stânga își odihnește spatele femeii, în zona tuturor plăcerilor intime (Fig. 6.4). Aici, există un contrast puternic între frumusețea, tinerețea și delicatețea chipului vrăjitoarei și urâțenia, întunericul și brutalitatea diavolului păros, care pare să fluiere în timp ce leagănă biciul roșu aprins, trosnind, deasupra capului condamnatei. Două vrăjitoare condamnate le găsim înfățișate de pictor chiar la intrarea în biserică, unde se opreau de obicei femeile. Totuși, acolo unde activitatea „vrăjitoarei laptelui” este clar evidențiată prin mișcarea personajului feminin călare, care varsă prețiosul lichid pe jos dintr-un ulcior decorat cu motive folclorice, „bosorca” *este* înfățișată în picioare, ridicată de păr de un diavol și mai mare, care zboară deasupra păcătoșilor. Un șarpe lung, încolăcit în jurul corpului ei de la picioare până la cap, îi mușcă fața. Ambele personaje feminine sunt urmate îndeaproape de doi bărbați, iar inscripția asociată celui mai apropiat, „Ioan Murariul” ,

sugerează că pictorul a fost mai inspirat în acest caz de viața comunității cârțișoare decât de textul *hermeneiei* . O altă dovadă a inspirației sale locale este includerea altor categorii sociale specifice la locuri de onoare similare în iad (în partea stângă a intrării, cu fața spre zidul vrăjitoarelor): „birăul" *și* jurații satului sunt conduși, destul de umoristic, de trei diavoli cu nume grotești: Cocoșilă, Trufășilă și Zghidarcea. De fapt, pictura bisericii din Streza-Cârțișoara este absolut fascinantă prin inventivitatea pictorilor (Nicolae Grecu, tată și fiu?) în ceea ce privește expresiile faciale și pozițiile corporale ale demonilor.

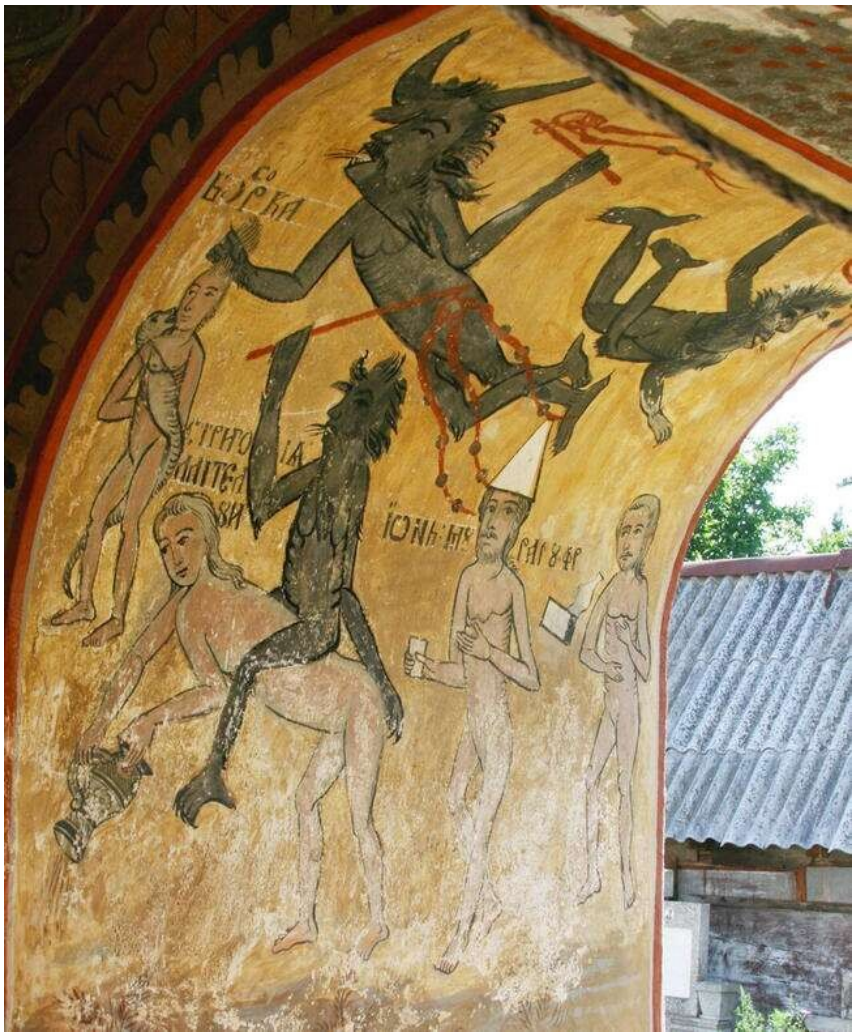


Fig. 6.4 Pictură murală din Biserica Buna Vestire, Streza-Cârțișoara , județul Sibiu (1823–1824)

Totuși, provinciile istorice românești în care se găsesc cele mai multe exemple iconografice de femei călărite de diavoli sunt Oltenia și Muntenia . Tipul în sine pare să-și fi avut originea acolo, deoarece apare foarte sporadic la nord de Carpații Meridionali și este complet absent ca

atare în alte zone culturale (cel puțin conform stării actuale a domeniului nostru și cercetărilor bibliografice).

Oltenia este plină de astfel de reprezentări, de la cea mai veche descoperită de noi în timpul studiilor de teren, la Zătreni (1734), până la cea de la Mueresacă de Sus (județul Vâlcea), datând din timpul Primului Război Mondial. „Muierile fermecătoare" *stau* în diverse poziții, relativ drepte sau aplecate la 90°, ghemuite sau cocoșate, toate suferind îngrozitor din cauza faptului că sunt călărite, mai ales văzând că diavolul este cel puțin la fel de mare ca femeia pe care îl călărește. Cel mai adesea, însă, este mai mare, mai solid, mai masiv și - fără îndoială - mult mai greu decât femeia pe spatele căreia stă cocoțat. Unul dintre cei mai interesanți diavoli, din acest punct de vedere, este unul de la Ionești (Vâlcea). Județ, 1842). O „vrăjitoare", care nu este ea însăși o femeie delicată, poartă în spate o creatură terifiantă: un diavol cenușiu, solzos, cu pielea groasă, de reptilă, membre musculoase și un cap cu buze pline atârnat pe un gât subțire. Mâna dreaptă a femeii este încolăcită în jurul coapsei diavolului, sugerând atât strânsoarea dureroasă, cât și apropierea erotică a celor două ființe (Fig. 6.5). Loviturile biciului cu trei curele, mânuite de acel Hercule demonic, trebuie să fi fost cu adevărat neplăcute!

Fig. 6.5 Pictură murală din Biserica Sf. Arhangheli și a Sfântului Nicolae, Ionești, județul Vâlcea (1842)

În plus, pentru că nu există călărie fără frâie, trebuie menționat că acestea sunt înfățișate corespunzător în Călinești (județul Vâlcea , 1775), unde „vrăjitoarea" și „luătoarea *de lapte* "

sunt conduse ca niște iepe de doi diavoli: unul gri, iar celălalt roșu. Cel mai adesea, însă, părul femeii călărite servește la conducerea acesteia: diavolul pe care îl poartă în spate îi apucă, în general, șuvițele cu mâna stângă, în timp ce cu mâna dreaptă se pregătește să o lovească cu orice obiect pe care îl poartă, care poate fi un bici, un buzdugan, un topor sau un băț. De altfel, în multe dintre legendele transcrise de Tudor Pamfile în cartea sa *Diavolul învrăjbitor* al lumii, părul unei femei este numit metaforic „cânepa diavolului". În contextul iconografic pe care îl discutăm aici, o astfel de denumire metaforică este într-adevăr justificată. Această reprezentare este de departe cea mai răspândită în iconografia Olteniei și Munteniei . Un alt exemplu foarte expresiv provine de la Cleșnești (Gorj) Județ, 1865). O vrăjitoare este călărită de un diavol cenușiu, care o apucă de păr cu mâna stângă, iar în dreapta ține un băț cu care o lovește (Fig. 6.6). Femeia este așezată lângă râul de foc, gata să fie împinsă în flăcări.

Fig. 6.6 Pictură murală din Biserica Sfântul Nicolae, Cleșnești , județul Gorj (1865)

Pictorii din școala de la Teiuș sunt maeștri în ilustrarea vrăjitoarelor înfățișate de diavoli; aceștia au activat în județul Vâlcea la începutul secolului al XIX-lea, înainte de 1839. Nemulțumiți cu reprezentări convenționale, care nu ar face decât să copieze lucruri văzute și făcute înainte, ei inventează detalii care continuă să ne șocheze prin intensitatea lor. Aceștia acordă atenție texturii și consistenței șuvițelor descântătoarelor, în care se afundă mâinile pedepsitoare ale diavolilor: părul este zbârlit și rebel sub strânsoarea atroce. Mai mult, ca și

cum chinurile nu ar fi niciodată suficiente, pictorii din Teiuș înfățișează femeile vinovate de vrăjitorie legate cu numeroase lanțuri. În Chiciora (1822), de exemplu, „descântătoarea” merge înainte, călărită de un diavol purpuriu. Mâinile și picioarele îi sunt încătușate, iar lanțurile cu care este trasă de un diavol spre focul veșnic continuă înapoi spre „curvă”, călărită de un diavol cenușiu, care o înlănțuie și pe ea. Mâinile încătușate ale curvei sunt trase în jos de o greutate metalică; Din păcate, din cauza deteriorării picturii, nu se poate confirma dacă și „vrăjitoarea” este târâtă în jos. Se pare însă că ține o oală. În mod similar, înlănțuite (de data aceasta cu lanțuri albe la picioare) sunt „luătoarea *de lapte* ” și „muiarea care scoate *pe dracu”* din Păușești-Măglași/Coasta (1829–1833, Fig. 6.7).

Fig. 6.7 Pictură murală de la Păușești -Măglași/Coasta,
judeţul Vâlcea (1829–1833)

Cele mai convingătoare detalii iconografice sunt, însă, atașate cozii diavolului , la care românii ar fi putut fi întotdeauna deosebit de atenți: altfel, nu ar exista nicio explicație pentru expresia „ *și-a băgat dracul coadă* ” , folosită atunci când lucrurile iau o întorsătură greșită. În picturile din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea din Oltenia , coada implică o aluzie erotică, iar poziționarea ei trebuie observată cu atenție. Dacă, ca o notă suplimentară, se încorporează unele elemente de filologie romanică, există legături clare între „coadă” *și* „penis”. În *The Latin Sexual Vocabulary* , J.N. Adams demonstrează că, într-o anumită epocă, anticii se refereau la

coadă cu termenul „penis”, așa cum se poate deduce dintr-un fragment ciceronian care a fost adesea interpretat greșit de lexicografi. Pe de altă parte, la Horatio, „cauda” este o metaforă investită în mod clar cu sensul de „penis”, într-un paragraf care descrie actul sexual printr-o analogie cu călăria (Adams 1982 : 36–37). În franceza medievală și modernă, cuvântul „ *queue* ”, derivat din „cauda/coda”, se referă la organul sexual masculin. Coada diavolului întreține, de fapt, o relație privilegiată cu femeia; există numeroase legende – românești și de altă natură – care relatează că femeia a fost făcută din coada diavolului , nu din coasta lui Adam. De exemplu, într-o narațiune, îngerul care aduce coasta lui Adam lui Dumnezeu, pentru ca acesta să creeze prima femeie, este înșelat de diavol, care i-o fură. Alergând după diavol, îngerul reușește doar să prindă capătul cozii demonului, pe care îl dă Creatorului în locul coastei bărbatului. Și așa se naște femeia (Pamfile 2001 : 98–99).

La Biserica Sf. Nicolae și Sfântul Andrei din Târgu-Jiu (Gorj) (Județul Vâlcea, 1813), un diavol roșcat stă încălecat peste o „vrăjitoare” și o ține de hățuri. Și-a înfășurat coada în jurul picioarelor ei, ridicând-o în sus într-o poziție care sugerează – cel puțin din partea lui – o încântare erotică. La Tetoiu (Județul Vâlcea , 1820), „vrăjitoarea lăptăreasă” este încălecată de un diavol a cărui coadă, la fel ca cea a lui Cocoti, din Almas-Sălișteă (Fig. 6.3), este puternic arcuită, sugerând locul în care s-ar putea cufunda. Cel mai frapant exemplu provine de la biserica Bălașa-Cornoiu (Gorj) Județul Curtișoara, 1821), aflat în Muzeul Etnografic Curtișoara. Acolo, un diavol păros cu coarne uriașe călărește o femeie, trăgând-o de păr și pregătindu-se să o lovească cu un băț. În gură ține ceva ce seamănă cu o pipă, dar pictura deteriorată nu ne permite o vedere clară a obiectului. Coada sa, lungă și relativ groasă, este încolăcită în jurul coapsei femeii, atingându-i regiunile intime. Inscripția asociată leagă explicit vrăjitoria și păcatul desfrânării, într-o formulă care nu este specifică artei religioase din Oltenia : „ *curva fermecătoare* ” .

În Muntenia istorică nu există la fel de multe imagini cu călărie și acestea nu oferă detalii la fel de atrăgătoare. Sunt însă semnificative, deoarece contribuie la o prezentare cuprinzătoare a acestui tip iconografic. Vrăjitoare călare apar la Scornicești (județul Olt), Chilia (județul Olt , pictură repictată brutal în ultimii ani), Jupânești (Argeș) jud.) și în Pietroșița (Dâmbovița (județul); toate aceste patru ansambluri murale datează din secolul al XIX-lea. Doar două exemple dintre cele familiare nouă la această dată provin din bisericile pictate în secolul al XVIII-lea: cea din Balamuci -Sitaru (județul Ilfov) și cea din Slănic (județul Prahova). La Slănic și Pietroșița , cele două femei înfășurate în diavol sunt etichetate, la fel ca cea din Bălașa-Cornoiu, „ *curva fermecătoare* ”, fapt de o importanță capitală în această discuție, în care încercăm să arătăm cum sunt legate imaginarele desfrânării și vrăjitoriei.

În acest moment, trebuie menționat că în nord-vestul Greciei, în Koimesis-ul Maicii Domnului de la Kalampaka, există o pictură realizată de Neophytos și preotul Kyriazes , datând din 1573. În Judecata de Apoi, cei doi artiști au pictat o femeie complet goală, etichetată drept „ἡ πόρνη κ(αί) μάγισα” (Curva și Vrăjitoarea) (Chouliarás 2016 : 145). Legătura dintre desfrânare și vrăjitorie poate fi urmărită și în reprezentările cretane ale Judecății de Apoi, la Sklavopoula (Selino) în Biserica Fecioarei (sfârșitul secolului al XIV-lea - începutul secolului al XV-lea), la Axos (Mylopotamos) în Biserica Sfântul Ioan Botezătorul (anii 1390), la Mourne (Hagios Vasileios) în Biserica Sfântul Gheorghe (secolul al XIV-lea) (Lymberopoulou și Duits 2020 : 560, 563, 616, 620, 668, 670).

În imaginile Judecății de Apoi din spațiul cultural românesc, în special din Oltenia și Muntenia , alături de vrăjitoarele înfășurate în diavoli, se pot observa cazuri în care femeia este luată în brațele diavolului, sau chiar ajunge să-l încalece. De fapt, acestea nu sunt altceva decât derivate ale posturilor iconografice discutate anterior, în care este relevant contactul carnal dintre femeie și demon, care ar putea sugera chiar relația lor sexuală. Pictorii din școala de la Teiuș au recurs la astfel de reprezentări pentru a varia reprezentările femeilor vinovate de păcate de vrăjitorie, având în vedere numărul mare de astfel de femei care sunt înfățișate în compozițiile lor murale. În Horezu -Olari (județul Vâlcea , 1826), cea „care scoate *pe dracu"* , în Păușești-Măglași/Coasta (vâlcea (județul Vâlcea, 1829–1833) „luătoarea de lapte" *sau* în Fârtățești (județul Vâlcea , 1839) „ *muerea fermecătoare* " sunt toate purtate pe spatele dracilor, ca niște saci (Fig. 6.7). Dracii îi țin de picioare, iar păcătoasele atârnă cu capul în jos, în poziții contorsionate și dureroase. O altă astfel de situație poate fi identificată, în afara picturilor create de școala de la Teiuș , la Vâlcea, în Bărbătești-Iernatic, unde „vrăjitoarea" este purtată pe spatele unui drac voinic.

Pictura murală de la Bâscenii de Jos (Buzău Județul, 1797, Fig. 6.1) iese în evidență. Logica reprezentațională a fost inversată, deși ideea călăriei a fost menținută. Acolo, „vrăjitoarea" este cea care călărește un diavol cenușiu numit „Farmachie" și ține un vas în mâna stângă, mai exact o oală albă (cel mai probabil folosită în timpul vieții sale pământești pentru prepararea vrăjilor și poțiunilor). Spre deosebire de exemplele discutate anterior, aici spatele diavolului este cel care se îndoaie sub greutatea vrăjitoarei, ca și cum autorul picturii ar fi intenționat să evidențieze cât de mare poate fi puterea unei astfel de femei. Fără îndoială, există multe povești și legende la care ar putea fi aluzie o astfel de imagine, despre genul de femeie care este mai vicleană și mai vicleană decât diavolul însuși și care reușește adesea să-l înșele în ciuda marii sale vigilențe (Pamfile 2001).

Am menționat anterior femeia fermecătoare, care nu este doar călărită sau purtată pe spatele diavolului, ori îl încalecă, ci este uneori și îmbrățișată, într-un gest de posesiune și plăcere erotică. Cea mai frapantă imagine care folosește această tipologie provine din Ciuta-Măgura (Buzău) Județ, 1762). Sub inscripția „vrăjitoare", este înfățișată o scenă de mare impact vizual. Un diavol negru, cu coada ridicată, poartă pe spate o femeie goală; sânii îi sunt clar conturați, iar părul lung și creț îi cade în valuri pe umeri. Mâna dreaptă a diavolului, terminată în gheare ascuțite, este înfășurată în jurul coapsei drepte și sub genunchi. În mâna stângă, femeia ține ceea ce pare a fi o sticlă mică, sau poate o pungă mică cu banii câștigați din vrăjile sale, care nu este clar identificabilă. Diavolul își înfășoară la rândul său mâna stângă în jurul taliei unei alte femei goale, cu sânii vizibili și talia arcuită. În timp ce prima femeie, călare pe diavol, dă impresia că este relaxată și aparent foarte încrezătoare, cealaltă încearcă să se retragă cu tot corpul, fără a reuși să slăbească strânsoarea diavolului în timp ce o trage spre el, cerându-i partea lui (Fig. 6.8). Această imagine din secolul al XVIII-lea dezvăluie în mod emoționant cât de puternice erau fantasmele țesute în jurul figurii vrăjitoarei/descântătoarei în imaginarul colectiv românesc.

Fig. 6.8 Pictură murală din Biserica Prezentarea Maicii Domnului, Ciuta -Măgura, județul Buzău (1762)

O îmbrățișare sexuală explicită există și la Fârtățești (Vâlcea Județ, 1839), în pictura testamentară a școlii de la Teiuș ; este vorba însă mai mult de o pângărire forțată, căci femeia nudă nu se poate apăra de cei doi diavoli (unul dintre ei, negru-brun, o ține, în timp ce cel gri s-a plasat între coapsele ei), mai ales având în vedere că este legată în lanțuri. Un detaliu care nu ne atrage imediat atenția, dar ne șochează profund odată ce o face, este faptul că mâna dreaptă a femeii pare să fi apucat penisul diavolului care o ține. Aceasta este reprezentarea „celei care scoate *pe dracu* ” sau a celei care l-a întâlnit pe stăpânul întunericului mai intim decât ar fi

trebuit. În aceeași pictură murală, o „vrăjitoare” este dusă de un alt diavol sinistru spre flăcările iadului (Fig. 6.9).

Fig. 6.9 Pictură murală din Biserica Sf. Arhangheli și a Sfântului Gheorghe, Fârtățești , județul Vâlcea (1839)

Moldova (Moldova), provincia estică a României istorice, oferă cea mai săracă recoltă de reprezentări vizuale ale vrăjitoarelor, inclusiv cele asociabile tipului iconografic aflat în discuție în prezent. Aceasta nu înseamnă însă că acestea nu ar trebui să ne susțină interesul, chiar dacă numai pentru faptul că demonstrează modul în care pictorii moldoveni au contribuit la dezvoltarea metaforei vizuale a călăriei. Este interesant cum, în Moldova , vrăjitoarea este cea care călărește diavolul sau, mai precis, este cea purtată în spate, spre focul iadului. Ca și în Oltenia și Muntenia , aceste reprezentări sunt autonome și separate de râul de foc, ca și cum pictorii anonimi ar încerca să le evidențieze mai bine. Reprezentările din Moldova sunt toate foarte asemănătoare din punct de vedere compozițional și lingvistic, ilustrând faptul că — în cazul tipologiilor generale — variațiile regionale nu dispar, ca urmare a originilor și orizonturilor culturale ale pictorilor, precum și a presiunii exercitate asupra lor de către comandanții lor.

În primul rând, trebuie spuse câteva cuvinte despre icoana pe pânză de la Plopu (județul Bacău, 1861), singura care poate fi datată cu certitudine și care ne permite să stabilim niște repere temporale clare. În zona verde închis a chinurilor de jos, lângă flacăra mereu arzătoare a

iadului și cu fețele întoarse spre ea, stau păcătoși pe mai multe niveluri suprapuse. Unul dintre acești păcătoși, purtat pe spatele unui diavol negru, este identificat prin inscripția „vrăjitoare și orsitoare" . Din câte putem distinge din pictura deteriorată de fum și pătată de ceară, putem observa o serie de aspecte esențiale. Vrăjitoarea este goală; i se pot desluși sânii lipiți de spatele demonului. Doar capul îi este acoperit cu ceva asemănător unui turban, cu o margine albă și un ciucure roșu, sugerând probabil că pentru pictor, la fel ca și turcii musulmani, vrăjitoarele făceau parte din cohorta reprobabilă de păgâni și eretici. În Scorțeni-Merișor (județul Bacău), am identificat o imagine foarte asemănătoare, oarecum mai lizibilă datorită faptului că pictura era mai bine conservată. Inscripția deteriorată spune, fragmentar, „vrăji..." , iar femeia este la fel de goală și purtând un turban. Un detaliu surprinzător este că diavolul, cu dinții săi albi și mici și limba roșie, seamănă foarte mult cu măștile folosite frecvent în spectacolele parateatrale din zona moldovenească. Mai mult, deși o poartă pe vrăjitoare în spate, o strânge și într-un fel de îmbrățișare - mâinile sale, care se termină în gheare albe și ascuțite, sunt vizibile în jurul taliei femeii și sub sâni. Femeia pare să răspundă îmbrățișării, deoarece una dintre mâinile ei este cuibărită sub brațul diavolului; de asemenea, pare să fi împrumutat caracteristicile fizice ale creaturii care o ține, deoarece piciorul drept, pe care îl putem vedea clar, are degete cu gheare ascuțite. În Valea Sării (Vrancea) (Județul), există o altă reprezentare din această categorie. Un diavol cenușiu poartă pe spate o bătrână strâmbă, cu o față diformă și grotescă. Femeia este goală, cu excepția creștetului capului, care este acoperit de un turban alb ca o eșarfă. Inscripția, scrisă cu litere chirilice greu de descifrat, care transcriu chiar și accentul moldovenesc, ne spune că avem în față o *„ babă care faci pi orsât "* . Valeriu Bălteanu subliniază importanța ghicirii în sistemul magiei tradiționale românești și citează cercetările lingvistice ale lui I.-A. Candrea. Substantivul *ursitoare* înseamnă „femeie, babă care poate afla norocul cuiva prin diverse vrăji", iar sintagma întâlnită în pictura din Valea Sării , *a face pe ursită* , înseamnă „a se preface că-și spune soarta/norocul cuiva" sau „a-și controla destinul (erotic)" (Bălteanu 2001 : 191–193). În întregul corpus de 188 de imagini pe care le-am luat în considerare, în Valea Sării există singura apariție a cuvântului „babă bătrână" (folosit pentru vrăjitoare), dar sintagma, așa cum arată Valeriu Bălteanu, este „fundamentală... pentru vocabularul legat de magie", întrucât denumește „cel mai cunoscut actor în domeniul tradițional". Legătura babei bătrâne cu forțele întunericului este confirmată într-un proverb citat de Bălteanu: „Ce face baba bătrână, diavolul nu desface" (Bălteanu 2003 : 27). În *Diavolul învrăjbitor al lumii* , Tudor Pamfile transcrie numeroase legende, care prezintă multe povești corespondente în folclorul altor popoare, ce o prezintă pe bătrână ca pe o intrigantă și vrajitoare vicleană și rea, mai deșteaptă decât însuși diavolul.

***

Extinzând domeniul comparației vizuale, trebuie menționat că pedeapsa călăriei demonice este aplicabilă și altor păcate, a căror enumerare este relevantă din punct de vedere antropologic, deoarece acestea pot oferi o oarecare lumină asupra genezei mentale a acestui tip iconografic și a conexiunilor sale simbolice cu alte aspecte ale compozițiilor Judecății de Apoi. Călăria demonică este aplicată – explicit, în acest caz – curvialității, așa cum sugerează o serie de asocieri lingvistice menționate anterior, cum ar fi *„ curva fermecătoare "* , precum și

numeroasele detalii iconografice pe care le-am evidențiat: îmbrățișarea, coada drept penis, pozițiile explicit sexuale și așa mai departe. Călăria demonică și curvia, fără vreo legătură directă cu vrăjitorie, sunt în mod clar asociate în picturile din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, din județul Vâlcea (Măldărești, Urșani, Olănești-Cormoșești, Fârtăţești , Pleșești -Roșiile), precum și în unele compoziţii din Muntenia (jud .).

Cea mai frapantă imagine din toată pictura românească veche este însă o compoziție de pe un perete exterior al bisericii din Gura Văii (județul Vâlcea , 1758), atribuită lui Radu Zugravu. Cineva, poate chiar pictorul, a încercat să ascundă pictura, din cauza conținutului său tulburător pentru un privitor creștin, dar unele detalii sunt încă lizibile. Privind cu atenție compoziția, se poate vedea o femeie întinsă pe spate, cu picioarele depărtate, călare pe un diavol care are un act sexual cu ea. Ambele sunt pictate în tonuri de ocru roșu, iar contururile lor sunt marcate cu cărbune negru. Diavolul seamănă atât cu o lăcustă monstruoasă, cât și cu o capră lascivă. Este cea mai explicită scenă de copulație satanică întâlnită în arta veche românească, iar inscripția clarifică sensul picturii murale. Se spune, destul de precis, *muerea cari om ... bărbatu de dracu futută* , sugerând o pedeapsă pentru crimele oribile de crimă și trădare.

Arta occidentală oferă numeroase cazuri cu paralele interesante cu iconografia românească. Privind exemplele italiene, este necesar să reamintim modul în care Taddeo di Bartolo a înfățișat unele imagini ale *lussuriei* într-o frescă de la Santa Maria Assunta di San Gimignano (1393): un sodomit, o femeie adulterină și un proxenet. Lângă ei, diavolul călărește o femeie care privește disperată spre privitor, în timp ce coada sa se afundă direct și explicit între coapsele ei voluptuoase. În aceeași categorie de desfrâu, un diavol - care seamănă oarecum cu cele de la Valea Sării - este pe cale să sărute o păcătoasă. Cu mâna stângă îi ține obrazul, în timp ce cu mâna dreaptă îi apasă sânul și îi înfășoară un picior greu și negru în jurul coapsei (Grötecke 1998 : 253). Un „proxenet" (*ruffiana*) este călărit și bătut de un diavol în reprezentarea iadului din Biserica San Giorgio a Montemerano. Într-o reprezentare a Judecății de Apoi din 1445, pictată de Giovanni di Paolo, un diavol încălecă o femeie, prinzându-i ferm șuvițele blonde cu mâna stângă, în timp ce ridică amenințător un baston cu aspect metalic cu dreapta. În Ivrea, într-o lucrare de Gian Martino Spanzotti (1480–1490), o femeie care a comis păcate trupești este încălecată de diavol și aleargă ca o iapă. Reprezentări iconografice similare pot fi identificate și în arta medievală franceză. În Capela Notre-Dame des Pénitents Blancs din secolul al XV-lea, din La Tour, un diavol bate femeia călare cu un bici cu trei chingi. În Roure, într-o pictură murală datând din 1510, doi diavoli, unul dintre ei încălecând o femeie, au transformat-o în obiectul amuzamentului lor sexual. Totuși, este probabil că nimeni nu a înfățișat complexitatea interacțiunii carnale dintre oameni și demoni mai bine decât artistul italian Luca Signorelli, în celebra sa frescă Judecata de Apoi din Orvieto: nicăieri încurcăturile, îmbrățișările și călărie nu sunt mai dureroase și mai intense sau mai greu de scăpat pentru păcătoși, fie ei bărbați sau femei.

***

Toate aceste exemple ne conduc la un topos imaginar frecvent în cultura demonologică occidentală, și anume copularea unei femei (vrăjitoare) cu diavolul sau a unui bărbat (vrăjitor) cu demoni de tip *succubus* . Este adevărat că documentele proceselor și pamfletele împotriva

vrăjitoriei studiate de Charlotte-Rose Millar erau stereotipe și puternic părtinitoare, dar conțin și expresii libere ale fantasmelor. Încă putem fi frapați și astăzi de diversitatea și complexitatea comportamentelor sexuale descrise în pamflete: cunnilingus și anilingus, felație, orgii de grup, bestialitate, stimularea manuală a organelor genitale și așa mai departe. Se credea adesea că actul sexual cu demonii duce la sarcină (Millar 2017 : 116–146).

De la Toma de Aquino la Pierre de Lancre (la începutul secolului al XVII-lea), teologi și autori prestigioși au admis posibilitatea unor relații sexuale între demoni și oameni (Elliott 1999 : 53–60). Johannes Nider discută numeroase exemple de copulație satanică în lucrarea sa *Formicarius* (secolul al XV-lea), unde fiecare capitol începe prin a propune o asemănare între furnici și eretici sau vrăjitori (Bailey 2003 : 106–111). Problema sexului satanic a fost reciclată și dezvoltată în celebra *Malleus Maleficarum* , printr-o formulare definitivă și apocaliptică:

> Totul este guvernat de pofta carnală, care este insațiabilă la ei (pe lângă ultimul capitol din Proverbe [30:15]: „Sunt trei lucruri insațiabile... și un al patrulea care nu zice niciodată: «Destul»", și anume deschiderea pântecelui) și din acest motiv chiar se joacă cu demonii pentru a-și satisface pofta. S-ar putea cita mai multe dovezi aici, dar pentru bărbații inteligenți pare a fi destul de puțin surprinzător faptul că mai multe femei decât bărbați sunt găsite a fi pătate de Erezia vrăjitoarelor . (Mackay 2009 : 170)

Malleus conține disertații scolastice despre modul în care vrăjitoarele se supun demonilor incubus (Mackay *2009* : 302–314). O secțiune a cărții este intitulată explicit „Cum practică vrăjitoarele acte carnale cu demonii incubus în zilele noastre și cum numărul lor crește ca urmare a acestor acte" (Mackay 2009 : 307–310).

În *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612), Pierre de Lancre a dedicat Discursul V din Cartea a III-a unei chestiuni foarte presante: *De l'acouplement de Satan auec les Sorciers & Sorcieres, & si d'iceluy se peut engendrer quelque fruit.* (De Lancre 1612 : 213–233) . Pierre de Lancre credea cu tărie că diavolul se copulează cu vrăjitoarele sub forma unui *incub* ; că numai ele îl pot vedea, dar că alții pot simți o duhoare extraordinară și pot vedea fumul risipindu-se; că stăpânul întunericului - fiind un spirit - nu simte nicio plăcere în actul carnal cu o femeie, ci se bucură să-i facă pe bărbați să cadă în păcat; că vrăjitoarelor le place să povestească despre copulația lor cu diavolul, împărtășind cele mai murdare și mai nerușinate detalii cu cei care le ascultă; că obiceiul diavolului era să se împerecheze cu femei frumoase din față și cu cele urâte din spate; că preferă femeile măritate tuturor celorlalte, pentru a adăuga păcatul adulterului la celelalte fărădelegi ale lor; că diavolul nu poate da naștere la urmași în mod natural, ci o poate face transformându-se alternativ într-un *incub* și un *succub* , pentru a fura puterea germinativă de la femei și bărbați și a o folosi în propriul său beneficiu; că din aceste uniuni împotriva firii se năștеau uneori copii bine formați, dar mai des erau monștri, pe care Dumnezeu i-a folosit pentru a arăta cât de abominabile erau practicile femeilor care se desfrânau cu demoni.

Această credință în copularea satanică, în combinație cu elaborări teologice occidentale și dezvoltări doctrinare erudite, nu este consemnată în cultura românească medievală și modernă timpurie în discursul oficial ecleziastic sau juridic. Cu toate acestea, este prezentă în cultura populară (secolele al XVIII-lea-al XIX-lea), așa cum se vede în reprezentările iconografice

bogate și variate discutate mai sus. Deși teologii români din trecutul îndepărtat, spre deosebire de „colegii" lor occidentali, nu au fantezat despre copularea vrăjitoarei cu diavolul și posibilitatea unor urmași monstruoși, ei nu au uitat, nici măcar pentru o singură clipă, că Diavolul era stăpânul desfrâului trupesc, al depravării, al poftei, al adulterului și al curviei.

Pe de altă parte, abordată diacronic, cultura populară românească este, în comparație cu cultura teologică înaltă, destul de bogată în reprezentarea copulării satanice. Din păcate, nu există cartografii sistematice ale acestui teritoriu fascinant, ignorat de folcloriști, fie din pudicitate, fie din alte motive la fel de *valide* . Legendele, credințele și ideile referitoare la *mixtura carnalis* sunt consemnate fragmentar, aleatoriu și cenzurat, ceea ce îngreunează munca cercetătorilor contemporani. Am încercat o sistematizare a materialelor, pornind de la surse publicate, dar munca de arhivă și de teren ar fi completat datele sporadice pe care am reușit să le adunăm.

Urme ale acestei credințe în împerecherea demonilor cu oamenii apar în multiple variante ale textelor despre vămile aeriene (din *The Viața Sfântului Vasile cel Tânăr*) când se investighează sodomia . În manuscrisul despre vămile aeriene editat de Ovid Densusianu (copiat în ultimii ani ai secolului al XVII-lea, în Moldova), sosirea la vama a XVIII-a este descrisă astfel: „la o altă vamă, anume cea a sodomiei , la care se judecă păcatele împotriva firii, masculine și feminine, și împerecherea cu diavoli și cu animale necuvântătoare și amestecarea sângelui și alte lucruri spurcate făcute în ascuns, despre care este rușine chiar și a vorbi" (Densusianu 1898 : 94). Manuscrisul 4866 din Biblioteca Academiei Române (1799) vorbește și el despre „copulația cu demonii" în a optsprezecea vamă (din douăzeci): „Și am ajuns aproape de vama sodomiei , unde întreabă despre păcatele nefirești ale bărbaților și femeilor, și despre întinăciunea copiilor, și despre copulația cu demonii și cu fiarele, și despre amestecarea sângelui, și despre alte fapte spurcate săvârșite din pricina poftei trupești" (Bârcă 2002 : 171–172). Manuscrisul 4925 din Biblioteca Națională a României, datat 1834, vorbește în termeni extrem de similari despre a șaisprezecea vamă, tot despre sodomie , unde investigația privește, printre altele, „copulația cu demonii".

Chiar și editorii sau editorii moderni de „cabine de taxare" perpetuează această idee de copulare cu demonii. Apare în citatul de mai sus, în *suma* lui Nicodim Măndiță , *Vama a 18-a, a prea spurcaților amestecuri nelegiuite* (Măndiță 1994 : 758–765) și în ediția lui Al. Stănciulescu-Bârda (care reia manuscrisul nr. 4925), în descrierea celei de-a șaisprezecea vămi, cea a sodomiei (Stănciulescu-Bârda 1992 : 82). Am văzut într-un exemplu anterior că, în cultura românească medievală și modernă timpurie, sodomia însemna orice formă de act sexual împotriva naturii, inclusiv cel cu ființe fantastice precum demonii. Acest detaliu nu pare să fi fost abordat în discursul teologic oficial, ci mai degrabă în cultura populară orală. La urma urmei, *Viața Sfântului Vasile cel Tânăr* s-a aflat întotdeauna la intersecția dintre cultura înaltă și cea populară: originea textului se află, fără îndoială, în cercurile teologice, însă detaliile picante despre vămile prin care trece sufletul imediat după moarte și păcatele asociate acestora sunt, fără îndoială, de origine folclorică, provenind dintr-un fundal foarte viu de narațiuni orale. Cătălina Velculescu a evidențiat, la urma urmei, faptul că întreaga noastră cultură scrisă veche a fost elaborată sub presiunea oralității.

> Pentru copiștii și intelectualii obișnuiți, însăși metoda de compilare a miscellaneei dezvăluie presiunea unei mentalități obișnuite cu practicile oralității: fragmentele care prezentau un interes mai mare erau păstrate, fără prea multă preocupare, dacă nu chiar deloc, nici pentru autor, nici pentru textul original. Prin însăși natura sa, compilarea manuscriselor necesita lecturi intensive și, eventual, colective. Dintre lucrările scrise, persoanele alfabetizate alegeau în special acele aspecte care rezonau cu subiectele și motivele circulate oral. (Velculescu 1984 : 56)

În cercetările sale despre botanica populară, Simeon Florea Marian a dezvăluit o legendă interesantă, publicată în revista *Albina Carpaților* în 1879. Conform acestei legende (citire de Zanne 1900 , vol. IV: 672–673), o fată voia să nu mai asculte de mama ei, care o blestema și o trimitea mereu la diavol. Într-o zi, diavolul a venit, a luat-o pe fiica promisă „unde locuia el" și a început să locuiască cu ea. Nouă luni mai târziu, femeia a născut un copil, pe care l-a legănat plângând, în timp ce diavolul era afară și îi îndemna pe oameni să facă rău. Femeia i-a povestit viața ei jalnică unui vânător care trecea pe acolo exact când diavolul se întorcea, amenințând că-i va ucide. Vânătorul nu s-a stăpânit, ci l-a legat cu o frânghie „în jurul gâtului", forțându-l pe diavol să-i promită femeia, împreună cu copilul. Înainte ca oamenii să plece, diavolul a apucat brusc o sabie și l-a tăiat pe copil în jumătate, deoarece doar jumătate din ea îi aparținea soției sale. Ajunsă la suprafață, femeia a îngropat jumătatea care îi aparținea din fetița moartă (numită *moroaică*), iar din corpul ei au crescut cartofi. Diavolul, dorind să-și imite soția, și-a îngropat propria jumătate din copilă, dar din ea a crescut doar tutun! Aceasta este o modalitate interesantă de a evidenția originea diabolică a tutunului, dar și modul în care oamenii au grupat simetric două plante din familia Solanaceae în această legendă (o familie cu bogate semnificații și utilizări magice), cel mai probabil pe baza asemănărilor lor morfo-funcționale. Concluzia acestei povești este profund moralizatoare: nu numai că femeia care a avut un copil cu diavolul nu și-a mai supărat mama, dar povestea ei le-a învățat și pe alte fete să-și asculte părinții.

Lucrarea Elenei Niculiță-Voronca, „*Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*", publicată pentru prima dată în 1903, se impune ca o resursă instrumentală în înțelegerea stării culturii populare românești din nordul Moldovei la sfârșitul secolului al XIX-lea. În analiza sa găsim cel puțin patru exemple ale credinței care ne interesează. În primul rând, există o legendă relatată de Ioan Pisarciuc, atribuibilă ciclului Alungării din Eden. Aceasta combină o serie de teme: copulația satanică, copilul monstruos, pactul cu diavolul și ruperea scrierilor prin venirea lui Hristos. Iată textul:

> Diavolul i-a dăruit Evei un copil cu șapte capete. Adam a spus că va da orice i se va cere oricui îi va tăia acele capete; dar nu știa ce voia diavolul. A tăiat trei, iar celelalte patru au murit singure și l-au îngropat pe copil, dar cu sângele lui era scris ca Adam să-i dea toate sufletele, atât pe cele vinovate, cât și pe cele nevinovate. Astfel, iadul era atât de plin de suflete, încât gemea continuu. Hârtia cu scrisul a fost aruncată în apă, sub o stâncă, iar diavolul a spus că nimeni nu o poate lua de sub ea, decât cel care se va naște din fecioară și va fi botezat de două ori. (Niculiță-Voronca 1998 , vol. I: 33)

Lisaveta Buzdugan din Ilișești consemnează o poveste despre o femeie al cărei iubit era diavolul. Din uniunea lor a rezultat un copil, dar - dacă urmașul din cazul precedent era similar unui dragon cu șapte capete (*balaur*) - aici, această creatură era desfigurată și bolnavă, aparent fără viață: „O văduvă era vizitată de diavol noaptea și avea copilul lui, dar era ca o pânză mototolită, gemând ca un *bucium* [alphorn] când era bătută. O babă a învățat-o să spună că nu-l mai primește și el a încetat să mai vină" (Niculiță-Voronca 1998 , vol. I: 395). Este remarcabil faptul că o văduvă este plasată în centrul acestei povești; cercetările lui Dan Horia Mazilu au demonstrat, printre altele, că văduvele constituiau o categorie socială vulnerabilă și, prin urmare, o țintă ideală pentru acuzațiile de vrăjitorie și copulație cu diavolul .

O altă legendă care se găsește în studiul lui Niculiță-Voronca își are originea în Burla-Rădăuți și este relatată de Mihai Juravla. Dezvoltarea sa narativă este mai amplă și de o calitate literară remarcabilă. Un om bogat pe nume Marmureac, din Slobozia, „dincolo de Rădăuți", care a construit și „o biserică în satul său", găsește „un butoi plin cu bani". Cel care păzește comoara îi spune că nu i-o va da decât dacă o primește în schimb pe fiica sa. Lacomul Marmureac încearcă, fără succes, să-și protejeze fiica, punând-o să doarmă între el și soția sa. În timpul nopții, aceasta dispare în mod misterios. Într-o seară, mulți ani mai târziu, un bărbat misterios vine la o moașă din Rădăuți, rugând-o să vină să-i ajute soția. Odată ieșit afară, o îndeamnă: „Urcă-te pe spatele meu și nu te teme!" Într-un minut, călătorește foarte departe, iar femeia se găsește sub pământ, în niște „curți" minunate, unde găsesc „o doamnă îmbrăcată doar în mătase". Moașa rămâne singură cu femeia însărcinată, care mărturisește că este într-adevăr fiica lui Marmureac și că se simte fericită acolo, în ciuda faptului că trebuie să nască „în fiecare lună", ceea ce o epuizează. Când ridică capacul unei lade, pentru a-i arăta moașei „băieții" ei, bătrâna vede o „adunătură de draci mici". Fiica lui Marmureac îi spune moașei că printre femeile-draci există și moașe, dar, văzând că nu erau toate disponibile, a fost chemată o muritoare. După ce a refuzat un pui la cuptor, moașei i se oferă porc la cuptor, împreună cu 50 de lei, dar este obligată să nu spună nimic despre ce i s-a întâmplat timp de nouă ani. Moașa mărturisește zece ani mai târziu, iar preoții o ceartă, spunându-i că ar fi trebuit să mărturisească în primele trei zile. I se spune că, drept pedeapsă , „cu brațele până la coate și picioarele vor fi în iad". Prin intermediul acestei femei, oamenii află „că fiica lui Marmureac este în viață" (Niculiță-Voronca 1998 , vol. I: 435–436).

Elena Niculiță-Voronca a consemnat și o întâmplare relatată de Maria Cozobosca din Mihalcea , în care există o vagă aluzie la cochetăria femeii în cauză și, eventual, la sexualitatea ei , precum și o trimitere clară la faptul că, în imaginația populară, călăria diavolului este sinonimă cu luarea în stăpânire și cu pedepsirea pentru încălcarea unei interdicții:

> Povestitorul a văzut odată doi demoni cu coarne întunecate dansând pe acoperișul unei case. Erau mari cât niște oameni, apoi s-au înconjurat de ea și au început să danseze, iar ea a râs. Și au îndoit-o, și unul s-a urcat pe ea în spate, și ea l-a dus acasă, și era atât de greu încât abia se mai putea ține în picioare. După aceea, a fost bolnavă șapte săptămâni. Omul cu voință puternică nu-i vede, doar cel cu voință slabă. (Niculiță-Voronca 1998 , vol. I: 407)

O narațiune culesă în județul Vâlcea și inventariată de Gh. F. Ciaușanu menționează credința că o femeie care naște un monstru ar trebui învinovățită pentru că a avut un act sexual

cu diavolul. În mentalitatea tradițională, profund religioasă, o naștere monstruoasă nu poate fi explicată prin mijloace naturale, ci trebuie să aibă cauze dincolo de natură. O „creatură" născută din uniunea unei femei cu diavolul, așa cum este menționată în opera lui Ciaușanu, era dusă la marginea unui iaz, unde sărea în apă și dispărea (Ciaușanu 2001 : 170). Constantin Eretescu a făcut referire la o legendă românească culesă de József Kádár în satul Cășeiu, județul Cluj , despre o „fată foarte frumoasă", vizitată de diavol în fiecare noapte și salvată de un țigan, ajutat de mai mulți bărbați voinici, care folosește usturoi și un topor înfipt în prag (Eretescu 2007 : 141–142).

Tudor Pamfile consemnează o credință bine structurată despre *crasnic* sau *crâsnic* , un demon familiar născut din „legătură" unei femei cu diavolul. Micul monstru se naște la 11 luni sub formă de porc și va ataca imediat și va încerca să-i omoare pe toți cei din casă. Pentru a evita catastrofa, moașa trebuie să-l înfășoare într-un covor și să cheme rudele bebelușului monstruos să-l zdrobească cu bețe. O altă modalitate de a scăpa de *crasnic* este ca acesta să fie urmărit prin casă. Neavând unde să se ascundă, va sări în soba plină de jar și va muri: este interesant de observat că focul pare a fi cea mai bună și mai sigură modalitate de a elimina slujitorii lui Satan (Pamfile 1997 : 184). De asemenea, trebuie menționat în acest context că printre popoarele slave există o figură a unui șaman-vrăjitor, numit *kresnik* , adesea menționată de cercetătoarea maghiară Éva Pócs în studiile sale (Pócs 1999 : 130; Pócs 1989 : 53–55). Este foarte probabil ca examinarea atentă a acestui paralelism terminologic dintre limbile româna și cea slavă să ofere mari surprize cercetătorilor.

În *Diavolul învrăjbitor al lumii* , Tudor Pamfile consemnează o legendă despre o confruntare dintre diavol și o femeie, legată de motivul călăriei demonice (Pamfile 2001 : 118–121). Legenda a fost culesă din satul natal al folcloristului, Țepu, din regiunea Tecuci. Un tânăr s-a căsătorit cu fiica unui preot , „care era cea mai rea și rea femeie de sub soare". Ca să scape de ea, o ia și o lasă legată de un copac. Femeia țipă, așa că diavolul o aude, vine și o dezleagă, dar el îi cere, în schimb, să-i spună cine este mai viclean, Dumnezeu sau diavolul. Nu-i place răspunsul primit: Dumnezeu este cel mai perspicace, urmat de femeie, în timp ce diavolul trebuie să accepte locul al treilea. Jignit, diavolul pariază că femeia nu-i poate da o sarcină pe care nu o poate îndeplini: dacă se întâmplă să câștige, cere să fie dus în spatele ei „până la acea pantă, pentru că este un pământ sfânt", astfel încât să nu poată fi atins de piciorul diavolului. În schimb, femeia cere doar să fie dusă în spatele lui până la casa soțului ei. Lucrul pe care ea îl roagă să facă, recurent în numeroase povești despre diavol, este să îndrepte trei fire de păr de la axile. Cum nu reușește să o facă, femeia câștigă: „Femeia a încălecat apoi pe diavol, i-a pus o frâu în gură, a luat o cruce în mână și a început să-l boteze, îndemnându-l să meargă mai repede." Cum femeia fusese legată la ochi, nu știa încotro să meargă, așa că diavolul a purtat-o peste cele patru puncte cardinale timp de trei ani, înainte de a ajunge la casa soțului, care se descurca destul de bine fără soție.

În *Mitologie românească* , Marcel Olinescu, artist vizual și etnograf, identifică și el unele elemente legate de problematica copulării satanice, dar acestea trebuie privite cu relativă circumspecție, având în vedere că – așa cum se întâmplă de-a lungul studiului său – autorul nu menționează sursele informațiilor utilizate, deși acestea sunt, fără îndoială, folclorice. Contactul sexual cu Diavolul este principala sursă de cunoaștere magică, pecetluită printr-un pact. Credința populară este că femeile în vârstă, „în special cele care se ocupă cu vrăji și farmece", și-

au vândut sufletele diavolului, făcându-i un jurământ. În schimbul „cunoștințelor de vrăjitorie”, babele își renunță la sufletele lor, pe care diavolul le duce direct în iad la moarte.

> Modul în care se face un astfel de jurământ nu este cu adevărat cunoscut, deoarece nicio babă nu-l dezvăluie vreodată. Pe baza a ceea ce se spune și se crede, diavolul face mai întâi dragoste cu femeile și abia după aceea le propune înțelegerea. Contractul este scris cu sânge, iar diavolul îi dă femeii știința vrăjitoriei într-o băutură făcută din tot felul de ierburi. Mai mult, îi dă un spiriduș, ca să o ajute. Acest jurământ este făcut de diavol și cu alți oameni: vrăjitori, oameni răi, „oameni diavoli”. (Olinescu 2008 : 29)

Ulterior, problema este reluată și extinsă la posibilitatea iubirii între ființe malefice și oameni, și pentru femei în general, nu doar pentru babe. Tema nașterilor monstruoase este reiterată; acestea nu pot fi rezultatul unei legături normale, ci doar al unei cuplări nefirești cu diavolul:

> Știind că își pot face treaba mai ușor prin intermediul unei femei, deoarece aceasta este mai slabă și mai vulnerabilă la păcat, diavolii îi seduc în diferite forme, până când își îndeplinesc scopul. Din această legătură cu diavolul, femeia dă naștere, cel mai general, monștrilor. Se crede că orice copil anormal a fost născut de diavol. Nașterea unui monstru era văzută odinioară ca o prevestire a unui dezastru iminent. (Olinescu 2008 : 30)

În culegerea lor de legende și credințe mitologice *„Izvorul fermecat”* , Maria și Pamfil Bilțiu transcriu două povestiri similare din Sălistea de Sus , județul Maramureș (Bilțiu și Bilțiu 1999 : 390–391). Ambele sunt centrate pe un motiv pe care l-am întâlnit anterior în materialul moldovenesc, și anume diavolul venind în lumea muritorilor în căutarea unei moașe pentru soția sa, care este om și gata să nască. În prima povestire, relatată de Măricuța Iuga (73 de ani în 1997), o mamă își blestemă neîncetat fiica; când o trimite la diavol, apare brusc un bărbat tânăr și chipeș care o ia pe fată cu el: „Și astfel a venit vremea să facă un copil cu diavolul, acolo, în casa lui de piatră.” Moașa o ajută și, drept recompensă, primește „un sac cu bani”, cu condiția să nu spună nimănui ce a văzut. În a doua poveste, relatată de Maria Vlad (72 de ani în 1997), diavolul vine după moașă, care i se alătură fără să bănuiască cine este de fapt. Abia pe drum își dă seama că bărbatul are copite de cal; merge în ambele direcții și este răsplătită generos, devenind cea mai bogată femeie din satul ei. Cu toate acestea, tăcerea ei cu privire la aventura sa este la fel de impusă.

Ileana Benga a consemnat diverse povești din regiunea Roșia Montană, din Carpații Occidentali. Mai multe dintre ele menționează diavolul luând forma unei capre roșii și actul său sexual cu vrăjitoarele (Benga 2011 : 113–114, 151–152). Informatorul Bendea Dumitru din Sohodol (72 de ani în 2004), a exprimat această credință populară într-o formă sintetică, atunci când a vorbit despre posibila origine a puterilor vrăjitoarelor : „Poate că se nasc așa sau învață una de la alta. Se spune că se fac vrăjitoare ca *să se culce cu diavolii* ” (Benga 2011 : 104). Culoarea roșie a caprei demonice din aceste povești trebuie subliniată, deoarece are paralele interesante cu picturile murale de la Călinești (Vâlcea). Județul), Chiciora (județul Vâlcea) și Târgu-Jiu (Gorj (Județul). Aici trebuie relatată și o imagine a iadului prezentată într-o baladă din Gemenea

(Dâmbovița) Județul), reprodus în studiul lui Ion Taloș despre căsătoria imposibilă a Soarelui și a Lunii: „Luătoarea cea de lapte/Ședea Naiba pe ea călare.//The milk-taker/Whom the Devil was calare" (Taloș 2004 : 777).

Construcția multifațetată a călăriei și a copulației demonice este păstrată și în proverbe, care, în acest caz, funcționează ca relicve ale unor credințe, dar și ca buni indicatori ai misoginismului popular . În monumentalul său studiu despre proverbele românești, Iuliu A. Zanne menționează câteva astfel de zicători: „Hârca e calul dracului" (Zanne 1897 , vol. II: 3), „Femeia e calul dracului" (Zanne 1897 , vol. II: 147), „Creștin cu crucea pe piept și dracul pe spate" (Zanne 1901a , vol. VI: 530, 532), „Diavolul se ascunde în barba preotului și în pizda femeii" (Zanne 1901a , vol. VI: 574), „Sări pe spatele dracului până treci râul", „Îmbrățișează-l pe drac până treci râul (podul)" (Zanne 1901a , vol. VI: 587), „Diavolul și-a pus coada pe el/ea" (Zanne 1901a , vol. VI: 623), „Cine se mândrește..." „se crede dur/Este călărit de diavol" (Zanne 1901b , vol. VII: 262), „Ziua pare sfântă, în timp ce noaptea îl ține pe diavol în brațe" (Zanne 1901c , vol. IX: 401).

Probabil că vrăjitoarele sunt călărite de diavoli în iad, deoarece lor însele le place să călărească oameni sau demoni în viața reală, în scopuri magice. Trebuie menționat aici că, potrivit lui Simeon Florea Marian, în Banat există o credință răspândită că oamenii nu ar trebui să iasă cu capul descoperit în ajunul sărbătorii Sfântului Gheorghe (24 aprilie), care este o perioadă de predilecție pentru vrăjitorie. Dacă această prescripție este încălcată, vrăjitoarele vor pune un frâu pe capul nefericitului om și îl vor transforma într-un cal, care trebuie să-i ducă oriunde poruncesc, cel mai adesea la sărbătoarea nocturnă cunoscută sub numele de Sabat în Europa Occidentală (Marian 1901 : 203).

De asemenea, trebuie menționat, între paranteze, că tema nudității rituale a vrăjitoarelor în timpul actelor magice, recurentă în materialele folclorice (Ciaușanu 2001 : 170; Eliade 1972 : 208, 224; Pócs 2005 : 91–92), ar merita un studiu separat în legătură cu ceea ce descriem în paragrafele și capitolele anterioare; aici ne lipsesc spațiul și contextul necesare pentru a o parcurge până la capăt. Tot ceea ce am menționat despre călăriile demonice sau despre actul sexual al femeilor cu diavolul (fie ele vrăjitoare sau nu) arată bogăția extraordinară a culturii populare și pledează în favoarea ideii că multe dintre poveștile pe care demonologii le-au dezvoltat despre sexualitatea vrăjitoarelor au avut o bază populară extrem de solidă. În viitor, aceste materiale pot fi antologice și grupate pe tipuri, subtipuri și regiuni etno-folclorice, într-o cercetare aparte, autonomă, care ar putea lua ca punct de plecare drumul pe care l-am deschis aici.

***

Tot ceea ce am discutat mai sus poate oferi o serie de completări interesante unor perspective actuale asupra vrăjitoriei europene și anumitor stereotipuri discursive, pe care mulți dintre cei care au studiat-o le consideră a fi de o origine teologică înaltă (inclusiv copulația satanică). Cercetătorii occidentali, cu câteva excepții notabile, pornesc de la premisa că oamenii de rând și juriștii seculari elaboraseră un portret robot al vrăjitoarei și un stereotip al Sabatului, care nu aveau aproape nicio legătură cu elemente ale culturii populare și orale sau cu viața oamenilor obișnuiți care trăiau în orașe mici sau sate îndepărtate. Aceste stereotipuri

ar fi fost transmise prin predici , texte tipărite și procese de vrăjitoare, în timp ce interogatoriile la care erau supuse presupusele vrăjitoare ar fi urmat o structură predeterminată, în care s-ar fi infiltrat puține dintre credințele vii ale oamenilor. Împerecherea cu diavolul ar fi, în acest caz, o fantasmă discursivă, transmisă oamenilor obișnuiți printr-un aparat creat în întregime de judecători și teologi.

Guy Bechtel, care a scris o sinteză erudită și echilibrată despre vrăjitorie, susține că orgiile de la sfârșitul Sabatului vrăjitoarelor nu au legătură cu versiunile sale folclorice și că persoanele investigate au descris orgii la cererea expresă a judecătorilor. Acest discurs a evidențiat o transformare a imaginii diavolului, care nu mai era personajul uman al Evului Mediu, ci un monstru care își întemeia puterea asupra slujitorilor săi în sexualitate . Potrivit lui Bechtel, astfel de narațiuni nu exprimau nevroze individuale, ci mai degrabă starea de anxietate a unei întregi societăți, care a decis - adoptând o anumită ideologie religioasă - să suprime toate ideile legate de sex: „ Sexualitatea domnește asupra extremității Sabatului în versiunile sale mai puțin folclorice, mai demonologice. Acuzații, fără îndoială foarte constrânși de judecători, descriu apoi o orgie generală” (Bechtel 2000 : 595; 594–598).

„Oedip și diavolul”, Lyndal Roper investighează problema sexualității așa cum este dezvăluită în procesele de vrăjitorie, dar o plasează întotdeauna într-un cadru analitic mai larg. Perspectiva sa este inspirată de psihanaliză: Roper consideră că nevrozele și represiunea sexuală a judecătorilor înșiși au fost responsabile pentru modul în care au funcționat interogatoriile și pentru detaliile pe care acuzații erau așteptați să le ofere. Cu toate acestea, Roper sugerează că în spatele stereotipurilor se pot desluși informații valoroase despre viața psihică a oamenilor simpli prinși în mecanismele nemiloase ale proceselor de vrăjitorie:

> Aici s-ar putea obiecta că interogatoriile și confesiunile despre vrăjitorie nu pot fi folosite pentru a ne oferi o perspectivă asupra vieții psihice din perioada modernă timpurie în acest fel. S-ar putea argumenta că sunt produse stereotipe nu ale celor interogați, ci ale minții anchetatorilor. Acești bărbați voiau să știe despre sabatul vrăjitoarelor, sexul cu diavolul și canibalism și au forțat aceste informații de la femei folosind întrebări sugestive și chiar îndemnuri directe, recurgând la tortură pentru a obține mărturisirea de care aveau nevoie pentru a o condamna. (Roper 2005 : 204)

Walter Stephens, un alt cercetător care a scris un studiu fundamental despre sexualitatea vrăjitoarelor (Stephens 2002), subliniază importanța contribuției argumentative a lui Toma d'Aquino la acreditarea ideii că oamenii și demonii pot copula, o idee perfect logică în contextul filosofiei scolastice. Gândirea catolică a preluat și a dezvoltat această idee, care era mai puțin atrăgătoare pentru teologia protestantă. Walter Stephens susține că ideea copulației satanice a fost făurită de demonologi, în contextul unei „crize” religioase generale, pentru a demonstra realitatea corporală a demonilor și a acțiunii lor în lumea materială. Demonologii s-au dedicat dovedirii empirice a existenței actului sexual între oameni și diavoli și de aceea, potrivit lui Stephens, aceștia ni se par atât de obsedați de sexul deviant.

Dacă luăm în considerare aceste aspecte, cel puțin în cazul Bisericii Catolice, în raport cu ipoteza extrem de solidă a represiunii sexualității , controlată de cler și îndreptată atât către credincioși, cât și către preoți (Quaife 2011 : 84–87, 90–91), putem înțelege la un nivel și mai

profund cum a fost construit discursul din jurul copulației satanice: acesta era înrădăcinat în „distructivitatea sado-masochistă, care era (susținută de superstiție) proiectată asupra așa-numitelor vrăjitoare” (Poettgen 1996). Bisericile protestante, la rândul lor, „au reafirmat atitudinile scolastice fundamentale față de femei” și au pus un mare accent pe o „etică antisexuală” care „a generat anxietăți față de femei și sex” și a determinat „sentimente intense de vinovăție ”. Revenirea protestanților la textul biblic și la o interpretare literală a prescripțiilor sale a „a avut chiar un impact direct asupra urmăririi penale a vrăjitoarelor” (Quaife 2011 : 90–91).

Dar este oare doar atât? O analiză atentă a particularităților românești în materie de magie și vrăjitorie ne îndreptățește să nuanțăm și să încercăm să inversăm acest tip de perspectivă asupra problematicii sexului satanic. Cel mai probabil, la nivel european, stereotipul menționat anterior al copulației satanice își are originea într-un corpus viu și suculent de imagini folclorice, din care a fost recuperat – și dezvoltat – de discursul teologic, ale cărui inflexiuni denigratoare au revenit asupra oamenilor de rând și le-au (re)modelat durabil practicile și credințele culturale. De fapt, trebuie să concluzionăm că, în zorii modernității , clericii nu aveau instrumentele antropologice necesare pentru a conceptualiza fenomenul vrăjitoriei în contextul cultural în care, fără îndoială, îl vedeau desfășurându-se și că nu erau capabili să considere poveștile despre diavol care circulau în mediile folclorice ca fiind mai mult decât simple fantezii, lipsite de consecințe reale.

Un argument solid în favoarea propunerii noastre de a nuanța analizele actului sexual cu diavolul ar fi acela că marea majoritate a reprezentărilor vizuale românești, pe care am încercat să le plasăm într-un context comparativ mai larg, provin din biserici sătești, pictate de meșteri locali, abia alfabetizați (puțini dintre ei fiind preoți), departe de controlul ecleziastic strict al autorităților centrale (mitropoliți, episcopi) sau de strictețea comenzilor venite de la principi sau mari boieri. Mai mult, copularea satanică este o temă a teologiei occidentale, latine, și lipsește complet din teologia ortodoxă, ceea ce ar putea dovedi că nu teologii noștri au impus-o discursului iconografic al Judecății de Apoi, ci, mai degrabă, că a intrat spontan în atenția pictorilor, făcând parte din fondul lor cultural nativ, instinctiv.

Hoțul de mană, vrăjitoarea laptelui, vrăjitoarerele și gălețile lor

Un al treilea tip iconografic românesc, foarte răspândit, dar întâlnit mai ales în bisericile din Țara Codrului, Țara Lăpușului și Maramureșul istoric , precum și în Transilvania și Banat, se referă la femeile care fură mană prin mijloace magice. În general, acestea sunt recunoscute și definite prin prezența unei găleți sau recipient în care se colectează și se transportă laptele, dar interacțiunile lor cu acest obiect pot varia. Astfel, ele pot fi reprezentate în timp ce comit actul care le este caracteristic, de exemplu, furtul de lapte de la vacile altora. În acest caz, apar purtând găleata pe cap sau purtând-o în mâini. Alternativ, pot fi înfățișate ispășind păcatele lor sau fiind „chinuite” în iad pentru actele lor de magie. În acest caz, hoțul de mană poate fi reprezentat cu o găleată sau un ulcior atârnat de gât. În ambele versiuni, aceste figuri feminine par a fi chinuite de un demon pervers, sub forma unui șarpe sau a unei perechi de șerpi care

sug laptele din sâni, similar reprezentării obișnuite a femeilor infanticide (așa cum sunt adesea prezentate în Țara Codrului și Maramureș) sau înțepate de vaci (Poienile Izei).

Hoțul de mană cu o găleată pe cap: Diavolii care defechează

Aceasta este cea mai interesantă variantă iconografică, deoarece include cele mai anecdotice elemente care dezvăluie unele dintre credințele populare legate de tipul de magie care privează o vacă de producția zilnică de lapte. Acest lapte dispare sau nu este bun pentru a fi consumat de stăpâna vacii, dar apare în casa loașnicei , așa cum este numită în Munții Apuseni . Există 18 reprezentări ale vrăjitoarelor cu găleți cu lapte pe cap, toate putând fi văzute în bisericile din nord-vestul României, cu excepția celor din Ocolișel, Someșu Rece și Zolt. În general, acest tip de reprezentare a vrăjitoarei prelucrează un model de bază al cariatidei, dat fiind că femeile în cauză poartă recipientul cu lapte pe cap (un stil arhaic de purtare a vaselor pline) și îl susțin cu una sau ambele mâini. Femeia care fură laptele și îl folosește pentru ea însăși poate apărea singură sau însoțită de alte păcătoase, cum ar fi sora ei „care nu naște copii" și care folosește mijloace magice pentru a preveni sarcinile nedorite.

La biserica de lemn din Zolt (Timiș Județ, 1781), nu există o inscripție corespunzătoare pentru figura care ne interesează, deși mai jos, lângă grupul de adulteri, este scris „cine scoate [pe dracul]" (*care scoate [pe dracul]*). Aici, hoțul de mană gol este înfățișat, cu părul despletit și ținând o găleată pe cap cu mâna dreaptă. Această femeie păcătoasă se îndreaptă spre râul de foc.

Cele mai extraordinare reprezentări vizuale se găsesc într-o serie de biserici de lemn din Țara Codrului, pictate în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (Porumb 1998 : 39–40, 73, 89, 108, 276–278, 457, 439). Aceste biserici, foarte apropiate geografic, deși aparțin unor județe contemporane diferite, au fost pictate de două echipe diferite de pictori care au înfățișat Judecata de Apoi în moduri foarte asemănătoare. Modul în care este reprezentată vrăjitoarea care fură mana diferențiază clar bisericile una de alta și, împreună cu alte trăsături stilistice, contribuie la atribuirea ansamblurilor murale unei echipe sau alteia de pictori.

În prima grupă, avem bisericile din Zalnoc (județul Sălaj), Cehei (județul Sălaj), Derșida (județul Sălaj , pictură descrisă de istoricul maghiar Petri Mor) și Cuzap (dispărută, județul Bihor, pictură fotografiată de istoricul de artă Coriolan Petranu). Aceste biserici par să fi fost pictate puțin mai devreme. Aici, desenul seamănă mai mult cu o miniatură, ba s-ar putea spune chiar mai naiv. Vrăjitoarea care fură laptele prin mijloace magice are o găleată pe cap. Un diavol îi mulge sânul drept într-o oală, în timp ce un șarpe suge din sânul stâng. Reproducem aici pictura din Cehei , deoarece este mai bine conservată (Fig. 6.10).

Fig. 6.10 Pictură murală din biserica de lemn din Cehei , județul Sălaj
(a doua jumătate a secolului al XVIII-lea)

Femeia care în viață a luat mana de la vite este astfel chinuită de două ori, de diavol și de un șarpe. O interesantă icoană în ulei din Biserica din Valea Sării (județul Vrancea , Moldova , secolul al XIX-lea) înfățișează, în iad, o „femeie care ia mana de la vite", legată de un stâlp, cu trei șerpi care îi mușcă sânii și zona pieptului. Ea ține în mâna stângă ceva ce seamănă cu un ulcior, iar în dreapta ceva ce seamănă cu o pungă cu bani. Acest lucru stigmatizează atât practica magiei laptelui , cât și plățile pe care vrăjitoarele le primeau de obicei pentru „slujbele" lor (Fig. 6.11).

Fig. 6.11 Detaliu de icoană, ulei pe pânză, din Biserica din Valea Sării, județul Vrancea, (secolul al XIX-lea)

Jérôme Baschet menționează, de asemenea, câteva Judecăți de Apoi italiene în care șerpii sunt chinuitorii vrăjitoarelor și vrăjitorilor: ghicitori cu șerpi înfășurați în jurul capului în Camposanto din Pisa (secolul al XIV-lea); o profetesă (*pitonisa*) mușcată de un șarpe în Capela Bolognini din Bologna, în fresca Judecății de Apoi atribuită lui Giovanni da Modena și datată 1410–1412 (Baschet 2014 : 294, 639–641).

Aici este necesară o scurtă digresiune asupra acestui chin al suptului la sâni suferit de femei în iad, datorită prezenței sale foarte vechi în iconografia din întreaga Europă. Pe măsură ce chinurile păcătoaselor au devenit mai specifice în reprezentările Judecății de Apoi, a apărut și s-a dezvoltat o imagine asociată cu feminitatea . Este reprezentarea vizuală a unei femei frumoase, cu părul lung, la ai cărei sâni sug șerpi respingători (unul sau doi) sau o broască. Această imagine era asociată în mod obișnuit cu o condamnare a celor care refuzau să aibă sau să alăpteze copii și, prin extensie, cu păcatul desfrânării. Femeile reprezentate în acest fel erau cele care evitau chinurile maternității și preferau să se delecteze cu plăceri sexuale, astfel încât imaginile de acest tip au fost subsumate în reprezentări alegorice ale Poftei (Weir și Jerman 1999 : 58–79).

Sursele acestor reprezentări vizuale se găsesc și în texte apocrife. *Visio Sancti Pauli* , în Redacția a IV-a, zugrăvește o imagine șocantă. Apostolul vede fete negre îmbrăcate în robe negre, cufundate în smoală și pucioasă, cu diavoli de foc și vipere la gât, chinuite de patru îngeri răi cu coarne de foc. Când Pavel întreabă cine sunt aceste păcătoase, i se spune că sunt fete care nu și-au păstrat virginitatea până la căsătorie și, fiind descoperite, și-au aruncat copiii la câini și porci ca să-i mănânce sau i-au aruncat în râuri. Redacția a VIII-a a *Apocalipsa lui Pavel* , publicată de Theodore Silverstein, este și mai semnificativă pentru domeniul nostru de cercetare, deoarece asociază atât femeile care și-au ucis copiii și i-au sufocat, cât și pe cele care s-au ocupat cu divinația cu pedeapsa de a fi mușcate de șerpi:

> Et postea uidit multas mulieres indutas pannis pice et sulphure et igne; dracones et serpentes circa colla earum, et habebant cornua ignita et percuciebant eas. Tunc dixit, „Que sunt hee, domine?" Et a răspuns angelus: „Hee sunt que occiderunt et neccauerunt infantes suos et in terra suffocauerunt, et diuinaciones fecerunt." (Silverstein 1935 : 211)

Apocalipsa Fecioarei descrie pedepse similare pentru femeile care comit pruncucidere, așa cum am subliniat deja în capitolul anterior. *Apocalipsa lui Petru* concentrează pedeapsa pentru pruncucidere asupra sânilor femeilor vinovate (Himmelfarb 1983 : 97). În cele două apocalipse ale lui Ezra, „fiarele sug sânii femeilor spânzurate, ca pedeapsă pentru avort sau pruncucidere " (Himmelfarb 1983 : 86). Fiarele care „sug" sânii femeilor care și-au ucis copiii sunt specificate ca „șerpi" în forma lungă a Viziunii *lui Ezra* (Himmelfarb 1983 : 98).

În iconografia religioasă românească, numeroase femei pruncucide apar cu sânii supți de șerpi. În Almaș-Săliște (județul Huneodara, 1819), „femeia care nu are copii" este înfățișată atât de explicit încât sfârcurile ei introduse în gurile reptilelor sunt clar vizibile (Fig. 6.3). În Ocolișel (Cluj) Județul, 1878), cea „care răsfață copiii", goală de la brâu în sus, își primește pedeapsa (Fig. 6.13). După cum am văzut de mai multe ori, avorturile erau adesea efectuate prin mijloace magice, și anume prin vrăji sau prin prepararea de ierburi otrăvitoare, ceea ce explică asocierea acestor figuri feminine (vrăjitoarea, femeia care pruncucide) și asemănarea unora dintre pedepsele pe care le suferă. Această asociere există și în frescele cretane ale Judecății de Apoi. Un exemplu, din Ano Vianos, în picturile murale ale Bisericii Sf. Pelagia (1360), asociază mai multe femei care au păcătuit în viața pământească: „femeia care respinge pruncii (η απωστρέφουσα τα νίπια)", „vrăjitoarea (η μάγησα)", „fornicatoarea (η πόρνησα)". Toate trei au brațele legate la spate și sunt mușcate de șerpi încolăciți: cea care respinge bebeluși este mușcată de un șarpe în sânul stâng, în timp ce vrăjitoarea și cățeaua suferă torturi similare la nivelul organelor genitale (Lymberopoulou și Duits 2020 : 715, 717–718). Este binecunoscut faptul că în toată Europa „dintre toate răutățile atribuite vrăjitoarelor una era remarcabilă: moartea copiilor mici" (Tausiet 2001 : 180). Scrierile Nicoletei Roman pot fi consultate despre adevărata infracțiune a pruncuciderii , din punct de vedere juridic și social, cu diverse exemple din Țara Românească , unele dintre ele cu aspecte magice implicite (Roman 2016 : 269–293).

Al doilea grup de biserici din Țara Codrului include Orțița (județul Maramureș), Bicaz (Maramureșul). (județul Sălaj), Ulciug (județul Sălaj) și Corund (județul Satu Mare), care se caracterizează printr-un stil de desen mai liber și mai expansiv, precum și prin figuri umane

mai mari, în general conturate cu roșu. Vrăjitoarea care ia laptele de la vaci este înfățișată cu o găleată pe cap, în timp ce un diavol îi mulge sânul stâng sau drept într-o oală. Șarpele lipsește, dar în pictura de la Ulciug este clar că sângele țâșnește din sânul vrăjitoarei în timp ce diavolul îl stoarce. În Ulciug și Corund , cea care ia mana este reprezentată lângă femeia care avortează. Femeia pruncucidă zdrobește capul unui bebeluș între dinți, într-un ospăț canibal pe care l-am menționat când am discutat despre problema textelor religioase apocrife. Scena din Corund este explicită și arată perfect această legătură spațială și simbolică dintre vrăjitoare și femeia pruncucidă (Fig. 6.12).

Fig. 6.12 Pictură murală din Biserica de lemn din Corund , județul Satu Mare (1798)

Biserica din Bicaz ocupă un loc mai special. Se pare că a fost pictată de aceeași mână, dar deteriorarea Judecății de Apoi necesită prudență în interpretare. Hoțul de mană are o statură extrem de impunătoare. Înaltă și robustă, ține vasul cu lapte pe cap cu ambele mâini, privind cu curaj direct în ochii diavolului cu coarne care îi înfășoară o frânghie în jurul gâtului. Această frânghie nu numai că este înfășurată de două ori în jurul gâtului ei, dar este legată și de coarnele unei vaci albe, cel mai probabil cea din care vrăjitoarea a furat mana (motiv pentru care este pictată fără uger). Urcând spre partea superioară a oalei și poate chiar strecurându-se în interiorul ei (pictura este mult prea deteriorată pentru a permite o citire precisă), un șarpe subțire își încolăcește coada în jurul brațului stâng al femeii și își deschide gura agresiv. De asemenea, spre oală se îndreaptă un ciudat dragon zburător cu cioc de pasăre. Inscripția este aproape complet ștearsă și doar cuvântul „mană” rămâne vizibil.

În Someșu Rece (județul Cluj , în jurul anului 1800), găsim urmele unei vrăjitoare și hoț de mană cu o găleată pe cap. În fața ei se află un diavol rânjitor, care ține ceea ce pare a fi o cană

înaltă în care mulge sânul stâng al femeii, care are mâinile și picioarele legate. Șerpii nu sunt prezenți în această scenă. Ca și în cazul femeii care își avortează copiii, șerpii sunt înlocuiți cu două creaturi cu aspect monstruos care îi mușcă sânii. Din păcate, această imagine de la Someșu Rece este extrem de deteriorată exact în zona care ne-ar interesa cel mai mult, ceea ce face imposibilă specularea despre trăsăturile hoțului de mană.

O variantă iconografică specială a tipului „vrăjitoare care poartă ulciorul cu lapte" este cea în care diavolul își face nevoile în interiorul recipientului. În Dobricu (Maramureș) Județul Țara Lăpușului, 1798–1802), scenele Judecății de Apoi sunt extrem de imaginative. Aspectele infernale din picturile murale atribuite pictorului Radu Munteanu sunt foarte sofisticate și, pe alocuri, ar putea aminti privitorilor de Hieronymus Bosch. [8] Printre zeci de demoni colorați, fiecare mai expresiv decât precedentul, și printre șerpi și dragoni cu capete și guri fantastice, în registrul inferior al peretelui vestic al pridvorului (dedicat în mare parte păcatelor sexuale, precum adulterul și sodomia), se regăsesc cinci ipostaze ale celor care apelează la magia interzisă: „femeia vicleană", „vrăjitoarea", „cea care fură mana", „cea care face [vraji] pentru a evita sarcinile" și „vrăjitoarea". Femeia vicleană și vrăjitoarea domină celelalte figuri în ceea ce privește dimensiunea și poziția, fiind reprezentate central, una deasupra celeilalte, în apropierea femeii invidioase și a femeii vorbărețe, dar fără a ieși în evidență prin trăsături anume. Sub ele, registrul iconografic specifică scopul în care se folosesc vrăjile și incantațiile, care merg de la nivelul păcatului în gând și cuvânt până la cel al păcatului în „faptă". Păcătoasa care deschide calea (apărând în fața „celui care face [vraji] pentru a evita sarcinile" și a „vrăjitoarei") este femeia „care fură mana" folosind un obiect specific acțiunii sale ilicite: găleata. Ea apare cu mâinile legate, cu un șarpe galben înfășurat în jurul coapselor și poartă o povară ciudată, căci un demon mare, gri, cu gheare, stă pe găleata asemănătoare unui tron de pe capul femeii. Mai mult, ființa infernală, mai mare decât femeia care îl poartă, își face nevoile în vasul de lemn, pângărind laptele furat.

Acest detaliu iconografic, pe care l-am putea numi anecdotic, poate fi întâlnit și în alte locuri din județul Maramureș . La Libotin (pictat în 1811), o hoață de mană zâmbitoare și ciufulită ține pe cap o găleată cu lapte, în timp ce un diavol cu coarne stă pe ea. Din păcate, pictura nu este în stare bună, iar inscripțiile sunt neclare, dar se poate deslușI poziția centrală a femeii care face magie, în vecinătatea figurilor alegorice ale Lenei și Morții și chiar deasupra râului de foc, în care nu este încă cufundată complet, spre deosebire de ceilalți păcătoși. Un alt demon mai mic o ține de o frânghie legată în jurul picioarelor și se pregătește să o bată cu un băț subțire. [9] La Fereşti (biserică pictată de Vasile Falukevici în secolul al XIX-lea), în spatele ușii, în locul obișnuit de la baza peretelui, se poate vedea un demon foarte expresiv, cu gură și ochi roșii, asemănător unei mască urâte din piesele paradramatice tradiționale românești de iarnă ale mamelor, așezat pe o găleată. Deși starea de conservare a picturii este destul de precară, este posibil să descifrăm nu doar inscripția „cine fură mana vacilor" din fața capului vrăjitoarei care poartă găleata, ci și explicația clară „demonii au făcut caca în găleată". Restul corpului femeii este șters, dar este clar că lângă ea se afla un alt demon acoperit de blană, care a supus-o la chinuri, și, de asemenea, o vacă care se răzbuna pe vrăjitoare. [10]

În biserica din Dragomirești (sfârșitul secolului al XVIII-lea), acum la Muzeul Național al Satului din București , găsim un hoț de mană care combină trăsăturile iconografice întâlnite la Bicaz cu cele de la Dobricu Lăpușului. Femeia condamnată la chinuri veșnice este înfățișată

goală, cu mâinile legate la spate, și amenințată cu atacurile a două vaci furioase din dreapta și stânga ei (una roșie-brună și una albă). Cu coarnele îndreptate spre femeie, acestea sunt gata să o împungă sau chiar o împung deja. Vrăjitoarea poartă pe cap găleata în care un demon amuzant își face nevoile nonșalant, arătând ce conține de fapt laptele furat.

La biserica din Larga (Maramureș Județul, regiunea Lăpuș , 1840) ne atrage atenția o altă femeie „care fură mana de la vaci". Pe lângă faptul că poartă demonul care defechează în găleata de pe cap, trebuie să bea și laptele necurat pe care un alt demon i-l toarnă pe gât. Femeia nu-i poate opri pentru că are mâinile încrucișate pe piept. Pentru a completa chinul păcătoasei, doi șerpi îi mușcă sânii. Operază aici un transfer iconografic din imaginea femeii „care evită sarcinile" (care este prezentă și în același prim registru ce înfățișează chinurile Iadului). Acest tip complex, cu suprapuneri iconografice similare, se regăsește în multe reprezentări ucrainene ale vrăjitoarei, așa cum se va arăta mai jos.

Pe lângă aceste imagini, există una pictată ulterior de „Maer Darie din Valea Ierii" în Biserica din Ocolișel, în Munții Apuseni (Cluj Județ, 1878). Aici, „vrăjitoarea" apare imediat după grupul de primari, care sunt întâmpinați cu brațele deschise de diavolul care păzește gura iadului. Este urmată de femeia „care nu va naște copii" și de *făgădariu* (cârciumar). Interesant este că, în acest caz, condamnații nu sunt goi, ci îmbrăcați în veșmintele lor tradiționale de zi cu zi, tipice Văii Arieșului. Vrăjitoarea poartă o cămașă cu piept, un șorț negru peste un jupon alb și o batică albastră desfăcută. Ține o cană decorată cu motive populare și, pe cap, găleata tipică, în care stă cuibărit un mic diavol poznaș, ca o pisică neagră, ținându-se de mâner și defecând în lapte (Fig. 6.13).

Fig. 6.13 Pictură murală din Biserica Sf. Arhangheli, Ocolișel, județul Cluj (1878)

Variații ale acestui tip: Cum ține vrăjitoarea găleata?

Acest tip iconografic, care își concentrează semnificațiile în jurul furtului magic al laptelui și al oalei folosite de vrăjitoare în acest scop, poate varia în funcție de o serie de detalii particulare, dezvoltându-se în subtipuri. De exemplu, o serie de modificări apar în funcție de locul în care este plasată găleata în imagine și de modul în care personajul feminin o ține sau de cum este poziționat în raport cu aceasta.

La Rotărești (județul Bihor, secolul al XIX-lea), ansamblul pictural cuprinde o frumoasă „femeie care nu naște copii", care arde în flăcări și este mușcată de șerpi sub privirile concupiscente ale celor doi demoni care o țin în lanțuri. De asemenea, apare o vrăjitoare (*bursocae*, termen împrumutat din maghiară), înfățișată într-o manieră foarte dinamică: un demon mare, cu limba scoasă, a legat-o cu un lanț gros în jurul gâtului și o aruncă în focul veșnic, flăcările jucându-se cu corpul ei ca o mână care învârte o păpușă pe degete. Un borcan îi atârnă de gât, părul este desfăcut și mâinile sunt legate cu lanțuri. Este de remarcat prezența

unei reprezentări atipice a Leviatanului, cu două capete. Pictorul a știut în mod clar să profite de amplasarea în colț a peretelui și a creat un efect aproape tridimensional.

Femeia „care fură mana" din Scheii Brașovului (județul Brașov, 1750–1752) și cea din Scorțeni-Merișor (județul Bacău, secolul al XIX-lea) poartă și ele găleți la gât, într-o reprezentare iconografică bazată pe ideea că aceste femei păcătoase sunt atrase în adâncurile iadului chiar de obiectul păcatului lor. În Gârda de Sus (județul Alba , 1804), „vrajatoarea care fură laptele" (inscripția este greu de confirmat din cauza pregătirilor de restaurare în curs din 2012 până în 2021) este reprezentată săvârșindu-și acțiunea ilicită, stând în picioare, ușor aplecată înainte, cu mâinile deasupra unui vas de lapte cu deschizătură rotundă. Vrăjitoarea este condusă în iad de un demon de două ori mai mare decât ea, care o împunge în spate cu o bâtă lungă.
În Cușteln ic (județul Mureș, 1787–1788), hoțul de mană apare gol, fără șerpi, arzând până la brâu, cu găleata în mâna dreaptă și cu stânga la spate. Acest hoț de mană, a cărui inscripție este din păcate ilizibilă, este însoțit de alte două femei (figuri) goale, înconjurate de flăcări până la brâu, lângă un cazan cu un demon în el. Sunt etichetate drept „femei viclene și vrăjitoare". Nu departe, în dreapta demonului care ține un bici și își bagă coada în găleata vrăjitoarei, se află „femeia care... nu naște copii", legată sau înconjurată de un șarpe subțire peste piept și acoperindu-i sânii cu mâna dreaptă. În stânga ei și mai în spate se află desfrânata. Aceasta este o asociere iconografică frecventă, deoarece amândouă ard în flăcări care le ajung până la burtă, așa cum cititorul poate vedea în anumite variante ale *Apocalipsa Fecioarei* .

***

Trebuie menționat că acest tip iconografic, intim legat de credințele despre furtul manei și prezent doar în Transilvania și Banat, are corespondențe extraordinare în arta ucraineană și — pentru a folosi o referință ceva mai largă, întrucât unele dintre lucrările menționate mai jos se găsesc în Polonia sau Slovacia actuale — cu arta popoarelor slave vecine cu care românii se amestecau în nord. În icoane din secolele al XV-lea până în al XVIII-lea, pictate în principal pe lemn și având origini foarte diferite, se pot găsi vrăjitoare (cel mai adesea numite *csarodalitsa), cu o găleată legată de gât sau de picioare: Mshanets (secolul al XV-lea: cu mâinile deasupra capului, cu pieptul mușcat de doi șerpi),* Polana (secolul al XV-lea, cu mâinile legate deasupra capului, cu doi șerpi mușcându-i sânii), Dolyna (cca. 1560, pictorul Dimitri, cu găleata atârnând de gât, mușcată de piept de doi șerpi), Galicia (secolul al XVII-lea, cu câte o găleată în fiecare mână), Hankovychi (legată de un stâlp, cu oala la gât, dar fără o inscripție clarificatoare), Lukov-Venecia (secolul al XVII-lea, înconjurată de șerpi), Mala Horozhanka (sfârșitul secolului al XVI-lea - începutul secolului al XVII-lea, legată de un stâlp cu oala atârnând de gât), regiunea Przemysl (secolul al XVII-lea, cu găleata, ținută cu ambele mâini). (pe cap), Ruska Bystra (secolul al XVII-lea, cu sânii atacați de șerpi), regiunea râului San (secolul al XVII-lea, în gura Leviatanului, cu o găleată în mână), Velyke (anii 1590, prezență probabilă), Vilshanytsia (secolul al XVII-lea, cu sânii mușcați de șerpi și găleata atârnând cel mai probabil de gât), Dobroslava (secolul al XVII-lea, cu găleata, ținută cu ambele mâini, pe cap, într-o postură care amintește de imaginile din Țara Codrului), Drohobych (1685, cu găleata, ținută cu ambele mâini, pe cap, în timp ce doi șerpi îi mușcă sânii), Galicia (secolul al XVIII-lea, o prezență foarte

probabilă), Jedlinka (în jurul anului 1650, trei vrăjitoare într-o roabă împinsă de diavol , fiecare cu o oală pe cap, și încă două figuri cu găleți pe cap și cu șerpi care le mușcă sânii), Moldavsko (1720, cu găleata, ținută cu ambele mâini, pe cap), Plavie (secolul al XVII-lea), Roztoka (secolul al XVII-lea, „femeia care fură untul") și Sviatkova Mala (1687, cu mâinile deasupra capului și sânii mușcați de șerpi) (Himka și Berezhnaya 2014 : 8, 12, 24, 36, 43, 48–49, 55, 80, 96–97, 106–107, 114, 132, 143, 176, 182, 188, 191–193, 208, 221, 226–228, 240–242).

Merită să ne punem întrebări despre originea acestui tip în iconografia românească? Două argumente ar sugera o origine nordică, ucraineană și o răspândire treptată de la nord la sud. Primul este de natură cronologică: cele mai vechi exemple slave datează din secolul al XV-lea, în timp ce cel mai vechi exemplu românesc pare a fi cel din Șcheii Brașovului (1750–1752), urmat de cele create de pictorii din Țara Codrului la sfârșitul secolului al XVIII-lea (Fig. 6.10 , 6.12). Al doilea se referă la faptul că, în iconografia ucraineană, există numeroase exemple semnificative vizual ale acestui tip (deși exemplele românești sunt și ele destul de numeroase). Alte două argumente ar pleda pentru o ipoteză de origine mai complexă pentru tipul iconografic discutat aici, într-un mediu slavo-român de munteni și păstori — un mediu „carpatin ", cum ar spune John-Paul Himka. Himka vorbește despre „creativitatea luxuriantă a zonelor de graniță" și arată că icoanele Judecății de Apoi pe care le analizează au apărut într-un mediu multilingvistic și multiconfesional (Himka 2009 : 7). Primul argument se bazează pe faptul că, în iconografia românească, tipul iconografic pare foarte autentic, cu multiple aluzii la credințe și terminologie locală și are referințe scatologice mai evidente (excrementele diavolului în găleata vrăjitoarei). Al doilea argument al acestei origini complexe se bazează pe constatarea că, în iconografia românească, acest tip de reprezentare s-a dezvoltat nu doar în zone de contact direct și amestec cu rutenii (Maramureș) , Lăpuș , Codru) dar și în zone mai îndepărtate ale Transilvaniei propriu-zise (Brașov , Ocolișel, Someșu Rece), sau în Banat (Zolt).

Femeia cu potirul cu poțiuni (vindecătoare)

Un alt tip de recipient pe care vrăjitoarea îl poate purta este un potir cu poțiuni sau băuturi (vindecătoare) pe care le administrează celor care se lasă prinși în capcana magiei și vrăjitoriei.

În Dubești (județul Timiș), în Banat, într-o biserică de lemn datând de la începutul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, vizitatorii pot vedea o vrăjitoare surprinsă în actul de a face o vrajă, mai degrabă decât în timpul pedepsei sale în focul iadului. Femeia, complet îmbrăcată într-o rochie lungă și albă, stă așezată pe un fel de tron, lăsând impresia că este susținută de două creaturi fin desenate, dar monstruoase, cu corpuri alungite, asemănătoare șarpelui, unul cu cap de diavol și celălalt cu cap de capră, care ies din corpul ei ca niște cozi diabolice. Acest tron zoomorf și tălpile picioarelor ei goale se sprijină direct pe capul Leviatanului. Părul îi este ascuns sub un turban roșu și alb, care ar putea constitui o aluzie la păgânismul musulmanilor. Un mic demon, văzut din profil, stă cocoțat pe el. Demonul privește în aceeași direcție ca femeia, în stânga privitorului, imitând și oglindind gesturile acesteia. Vrăjitoarea apare așadar ca o unealtă directă a diavolului , iar de data aceasta nu mai este tânără și atrăgătoare, ci o babă bătrână și zbârcită, cu pielea închisă la culoare, buze groase și un nas lung și urât, dar cu un statut important, impunătoare și încrezătoare în sine. Tipul etnic sugerat de pictorul anonim ne poate duce la deducerea faptului că este vorba de o vrăjitoare țigănească, romii ca grup etnic

fiind constant legați de lumea magiei și vrăjitoriei în imaginarul european (Pop-Curșeu 2014). Gesturile femeii vorbesc de la sine. Cu mâna dreaptă ușor ridicată, ea cheamă cu încredere oamenii să profite de talentele ei, iar cu stânga, înmuiată în cupa pe care o ține în poală, se pregătește să administreze „poțiunile vindecătoare", așa cum o îndeamnă dublura ei diabolică de pe capul ei (Fig. 6.14). Două persoane sunt prinse în jocul ei: una care pare să fugă, în timp ce cealaltă este întoarsă spre vrăjitoare. Din păcate, acest al doilea client al vrăjitoarei este aproape complet șters, ceea ce ne împiedică să explorăm mai departe aceste interpretări. Nu există inscripții, dar dimensiunea personajului vrăjitoarei și locul atribuit acesteia pe peretele vestic nu lasă loc de îndoială.

Fig. 6.14 Pictură murală din Biserica Sfântul Dumitru, Dubești , județul Timiș (tranziție între secolele al XVIII-lea și al XIX-lea)

Un alt exemplu extrem de semnificativ este cel de la Agârbiciu (județul Cluj , secolul al XIX-lea), unde „vicleana”, grasă și voinică, îmbrăcată în haine tradiționale (cămașă cu piept și eșarfă) și așezată pe un scăunel, ține o oală rotundă cu picioarele înainte, în care își face nevoile un diavol mare și negru — de formă bovină, cu coarne și bot mare (Fig. 6.15). Vicleana este înfățișată în procesul de a face o incantație, ținând în mână un cuțit cu lama sprijinită pe marginea cazanului, cu care pare să facă un amestec infam din diverse materiale și excremente diabolice, cuțitul fiind unul dintre uneltele tipice folosite de vrăjitoarele române în vrăji.

Fig. 6.15 Pictură murală din Biserica Sfânta Treime, Agârbiciu , județul Cluj (1818)

Natura înșelătoare a activității acestor vrăjitoare/vrăjitoare/femei viclene, care nu le oferă clienților lor decât excremente demonice (Agârbiciu , Dubești), are analogii interesante în arta religioasă bulgară . În picturile murale bulgărești ale Judecății de Apoi, există o scenă extrasă din propriile versiuni locale ale *hermeneiei* , și anume vizita clientului la vrăjitoare, care îi dă poțiuni vindecătoare dintr-un pocal. Aceasta este interacțiunea prezentată în scena din Dubești . În orice caz, în picturile murale bulgărești , spectatorii pot vedea cum unul sau mai mulți demoni își lasă fecalele să cadă în vas, ca și cum ar sublinia și mai mult faptul că, spre deosebire de rugăciuni și apă sfințită, leacurile vrăjitorești sunt pângărite, murdare, demonice și, mai presus de toate, ineficiente. Această scenă este întâlnită în Bulgaria (Trankova 2017), în Veliko Trnovo și Mănăstirea Troiană, în scene pictate de cel mai important pictor al Renașterii bulgare, Zacharia Painter, la mijlocul secolului al XIX-lea; în Churilovo (1858), Iskrets (1873), Ciucovets-Radomir (secolul al XIX-lea), Sapareva-Banya (secolul al XIX-lea) și în Hotnitsa (secolul al XIX-lea). Scena vizitei la vrăjitoare apare și în arta religioasă din Gradesnica, în actuala Republică Macedonia de Nord. Mănăstirea din Rila este locul unde se pot găsi cele mai izbitoare reprezentări ale acestei scene, în Schitul Sfântului Luca (1799), la Schitul „Orlitsa" al Sfinților Petru și Pavel (1863) și mai ales în splendidul pridvor al catholiconului (1846). Svetlana Tsonkova, în teza sa de doctorat despre magia bulgară , *„Farmece, amulete și rituri de criză: Magie verbală în viața cotidiană în Bulgaria medievală și modernă timpurie"* , oferă o traducere în engleză a inscripției care însoțește pictura murală din catholiconul din Rila:

> Magicienele și fermecătoarele sunt slujitoarele Diavolului . De aceea Diavolul este foarte bucuros, sare și dansează în fața celor care vin la ele. Ceea ce le dau fermecătorii să bea și să mănânce este murdăria Diavolului . Cei care Îl abandonează pe Dumnezeu, legile și biserica și merg la fermecători, nu sunt slujitorii lui Dumnezeu, ci ai Diavolului . (Țonkova 2015 : 5)

O investigație tematică asupra folclorului românesc și bulgar ar putea oferi probabil un material bogat și semnificativ pentru paralele între iconografiile diavolului defecând în ulciorul vrăjitoarei: ne promitem să o întreprindem în viitor. Ceea ce merită menționat aici este și sărutul infam, pe care vrăjitoarele occidentale îl plasau — ca semn de ascultare și umilință absolută — pe fundul diavolului . Acest stereotip imaginar este, fără îndoială, legat de un complex anal sau de o atracție morbidă pentru murdărie și mizerie, asociată cu demonicul de către conștiințele vinovate ale popoarelor europene arhaice. Sărutul infam lipsește din imaginarul est-european, dar asocierea vrăjitoarelor cu excrementele diavolului există în România și Bulgaria și a dat naștere unor imagini extrem de bogate din punct de vedere al semnificației lor antropologice.

Practicanții de magie sunt Legiune

Un alt tip iconografic destul de răspândit în spațiile culturale românești este cel al grupurilor de practicanți ai magiei care ard împreună în focul iadului sau care se îndreaptă spre această soartă. Reprezentarea unor grupuri compacte, strânse de păcătoși transmite faptul că acest

păcat anume era considerat larg răspândit și că cei care îl practicau erau – conform unei formule biblice – „legiune". Pe de altă parte, gruparea înseamnă și că, odată aruncați în flăcările iadului, oamenii pierd orice individualitate, demnitate și autonomie. Există numeroase exemple din *Apocalipsa Fecioarei* sau a *Apocalipsa lui Pavel* în care sfinții vizitatori ai Iadului văd grupuri indistincte de păcătoși, îngrămădiți laolaltă printre foc și pucioasă, printre viermi nedormiți și lacuri de gudron (Himmelfarb 1983 : 17, 122).

Cea mai veche reprezentare a unui grup de practicanți ai vrăjitoriei îndreptându-se spre flăcările iadului apare în celebra Judecată de Apoi de la Voroneț (Suceava Județ, 1547), chiar în centrul compoziției. „*Fărmechetorii* ", un grup format din doi bărbați între care se află o femeie, sunt goi și neputincioși, legați între ei cu lanțuri care îi strangulează, pictați ca un fel de fir alb împletit. În spatele lor, pe jumătate prăbușit, se află „desfrânatul", tot cu un laț din același fir prins în jurul gâtului. Puțin mai în spate, doi păcătoși, un bărbat și o femeie, sunt identificați cu inscripțiile: „prostituată" și „tâlhar". Care sunt originile acestor inscripții românești, cu caractere chirilice, care par a fi sculptate în ipsos? Restul picturii de la Voroneț , inclusiv Judecata de Apoi, este plin de inscripții slave, scrise într-o altă scriere și integrate în frescă. Pe de altă parte, consultând surse bibliografice din diferite perioade istorice și imagini fotografice antice ale fațadei vestice din Voroneț , am descoperit că inscripțiile există încă de la primele menționări ale picturii murale (Comarnescu 1959 ; Balș 1925 , 1928). De aceea, am ajuns la concluzia că aceste inscripții edificatoare fac parte din pictură, deoarece sculptura lor ulterioară este simptomatică a modului în care oamenii percepeau acele reprezentări vizuale și a modului în care identificau anumite figuri cu categorii de păcătoși reprezentați frecvent în iconografie și omiletică.

Primele imagini ale grupurilor de magicieni, identificate prin inscripții contemporane cu pictura murală și care făceau parte din aceasta (deși sunt extrem de estompate și aproape iremediabil deteriorate), datează de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Acestea se găsesc în Schitul Climent din Pietrari (Vâlcea). Județul, 1744) și în biserica din Goleștii Badii (Argeș Comitatul, 1745), unde „vrăjitoarele" se întâlnesc și sunt ghidate de demoni în drumul lor spre iad.

La biserica din Lăpuș (secolul al XVIII-lea), „oameni vicleni" și „vrăjitori" apar unul după altul. Substantivele sunt masculine, ceea ce este destul de rar, iar reprezentările acestor categorii de păcătoși sugerează că accentul nu mai este pus în primul rând pe femei. Deși pictura murală este destul de deteriorată, se pot distinge mai multe figuri masculine, cu câte patru persoane în fiecare dintre grupurile respective. Poziționați în primul registru, în vârful mării de foc, vrăjitorii nu diferă în niciun fel de ceilalți oameni vicleni: toți sunt goi, stând în picioare cu mâinile legate la spate, în poziția obișnuită a condamnaților. Din fundul Iadului, unde se află „fornicatorii" și alte grupuri de păcătoși, aceștia sunt atacați de șerpi negri amenințători. Trebuie menționat că Radu Munteanu din Ungureni sau artistul care a pictat pereții de la Lăpuș (într-o manieră similară) aveau tendința de a reprezenta păcătoșii în grupuri strânse, cu corpurile lipite unul de altul, subliniind astfel modul în care suferința infernală este depersonalizantă.

Aceeași cuplare de termeni ca în biserica de lemn din Lăpuș , și anume „vrăjitori și oameni vicleni" (și la forma masculină), apare și în biserica din Rădășeni (Suceava). Județ, 1875). Aici, sub inscripție, se pot distinge mai multe chipuri care par masculine, abia vizibile, spectrale și

pierdute în focul nestins, printre masturbatori și invidioși. Doi dintre păcătoșii condamnați la chinurile iadului au chiar și mustăți. Un mic diavol negru chiar lângă ei îi înțeapă încontinuu cu un băț lung și negru.

Chiar dacă biserica din Almaș-Săliștesepară femeia care nu vrea copii de vrăjitoare, există un grup numeros, compozit, de păcătoși legați împreună cu o frânghie de un demon pe nume *Rânja* (probabil derivat din verbul *a rânji* , care înseamnă *a rânjea*). Acesta este alcătuit din: „desfrânați și prostituate, hoți, vrăjitoare și femei viclene și hoți de lapte”. În acest grup strâns de oameni goi, părțile intime (penisul masculin și organele genitale sau sânii femeilor) sunt redate cu precizie anatomică, iar acesta este singurul exemplu de acest fel în arta religioasă românească. Acest grup compozit urmărește îndeaproape „primarii și jurații care dau judecăți denaturate” și care sunt mânați cu roaba direct în Iad (Fig. 6.16). Țin, cu siguranță, o companie excelentă și exclusivă!

Fig. 6.16 Pictură murală cu grupuri de păcătoși, din Biserica Sfinții Arhangheli, Almaș-Săliște, județul Hunedora (1819)

Întrucât am menționat luarea cu roaba a primarilor fără lege direct în iad (și, vai, unii dintre ei ar merita poate o soartă similară în zilele noastre), trebuie spus că acest mijloc de transport este favorizat în regiunile infernale și este folosit și pentru alte categorii de păcătoși, în special pentru cei care au comis infracțiuni sexuale: prostituatele de la Gurasada și Neghinești-Cacova, adulterinii și prostituatele din pictura lui Radu Munteanu din Desești sau „ preoții și călugării desfrânați” din Cleșnești (Gorj). județul). În murala pridvorului de la Pojogi-Cerna (Vâlcea Județ, 1819–1820) un demon cară în roaba sa un grup de femei goale ai căror sâni sunt clar desenați. Inscripția le numește „vrăjitoare și hoațe de lapte”. Roaba ca mijloc de transport infernal nu este specifică doar spațiului cultural românesc. Ea apare și în alte tradiții iconografice, de exemplu în Franța sau în icoanele rutene (Himka 2009 : 131–132).

Grupuri de magicieni apar și în lucrările școlii de pictori din Teiuș (județul Vâlcea). Așa cum am menționat mai sus, acestea se disting prin frecvența cu care reprezintă diversele forme de magie populară. La Horezu -Olari întâlnim un grup de trei femei: „o desfrânată, o vrăjitoare și o vrăjitoare". Un demon care le împinge în iad se pregătește să le lovească cu ceva, deși deteriorarea picturii murale ne împiedică să vedem despre ce este vorba. „Descântătoarele și vrăjitoarele" din Păușești-Măglași /Coasta (1829–1833) sunt puțin mai numeroase. Aici, pictura s-a păstrat foarte bine și ne permite să vedem exact cum sunt duși magicienii în iad. Un diavol roșcat pare să le tragă din față: are un secure în mână. Un demon cenușiu, cu o față satisfăcută, le înțeapă din spate, ținând în mână ceva care seamănă cu un bici cu care este pe cale să le lovească (Fig. 6.17).

Fig. 6.17 „ Descântătoarele și vrăjitoarele", pictură murală din Păușești -Măglași/Coasta, județul Vâlcea (1829–1833)

La Fârtățești , compoziția este similară, dar mai schematică și mai puțin realizată din punct de vedere estetic. Grupul de „desfrânați și vrăjitori" este împins spre iad de doi diavoli , cu diferența că cel din față, cu securea, îi trage de un lanț, în timp ce cel din spate îi înțeapă, ca pe vite, cu un bici. Același tip compozițional apare și în Biserica Sfântul Ilie din Drăgășani (Vâlcea). Județ, 1834), o pictură murală contemporană cu cele realizate de membrii școlii de pictură din Teiuș , dar aparține unui alt artist: un grup de „vrăjitoare și amestecătoare de sânge" este mânat în focurile iadului de doi demoni. „Desfrânata" merge la doar câțiva pași în spate.

În ceea ce privește Moldova , există un grup de oameni îmbrăcați în alb, numiți „vrăjitoarele și vrăjitoarele", în icoana de la Valea Sării (Vrancea). (Județul). Sunt plasate deasupra capului Leviatanului, într-un fel de poziție strategică. Într-o icoană pe pânză din Adâncata (Suceava) (județ), datând din secolul al XIX-lea, poate din 1856, găsim un hoț de mană , precum și un grup – unul mic, ca să fim corecți, de doar două personaje – a cărui inscripție explicativă spune (în

încercarea de a reda pronunția moldovenească), *muerili ci fac fac [sic!] fermecătorii* . Sunt fierți în ceea ce pare a fi un cazan, din care ies flăcări roșu-portocalii, iar deasupra se află un demon cu coarne negre, care ține în mână un instrument de pedepsire ce seamănă cu o secure.

Alte reprezentări (arhaice)

Deși tipurile iconografice discutate mai sus predomină în ceea ce privește modul în care sunt reprezentate femeile care practică magia, ele nu sunt singurele. Vrăjitoarele, fermecătoarele și cele care fură mana vacilor sau fac vrăji pot apărea ca prezențe mai mult sau mai puțin individualizate printre păcătoșii din iad, dar este posibil să nu fie recunoscute imediat fără ajutorul inscripțiilor adiacente. Putem distinge și alte tipuri recurente, deși nu foarte comune:

Femeia care „se închină" Diavolului

Ascultarea vrăjitoarei față de poruncile diavolului poate fi dedusă, desigur, în toate tipurile iconografice discutate anterior. Această „venerare" a diavolului este menționată de anumite surse textuale pentru iconografia Judecății de Apoi, cum ar fi predicile și Apocalipsele apocrife. Totuși, am dori să subliniem un element mai specific întâlnit într-o pictură murală, deoarece este însoțit și de o clarificare lingvistică. Supunerea absolută este marcată atât la nivelul inscripției, în eticheta prin care este identificată femeia păcătoasă, cât și la nivel iconografic, prin poziția tipică de venerare: îngenuncherea persoanei condamnate în fața unuia dintre mesagerii Iadului.

La biserica din Ieud Deal (Maramureș Județ, 1782), avem una dintre rarele apariții în care „închinătoarea" pare a fi îmbrățișată de un demon. Nu este goală ca ceilalți păcătoși, ci are atât corpul, cât și capul acoperite cu o pânză albă. Acest lucru contrastează cu goliciunea tipică a surorilor ei, de exemplu, cea care și-a avortat copiii („care și-a ucis propriii pui"), reprezentată cu mâinile legate deasupra capului de un stâlp și cu șerpi care îi sug cu lăcomie sânii.

În județul Sibiu există mai multe apariții ale figurii vrăjitoarei, înfățișată pe malul râului de foc, îngenunchiată în fața unui demon care fie îi scoate limba cu un clește, ca în Tălmăcel , fie o biciuiește, ca în Turnu Roșu. În ambele cazuri, femeia păcătoasă nu este individualizată nici printr-o relație erotică cu demonul, nici prin asocierea cu un obiect anume. În Turnu Roșu, inscripția este singurul element definitoriu nu doar pentru această vrăjitoare, ci și pentru sora ei, vrăjitoarea, biciuită și încălecată de un alt demon chiar deasupra capului Leviatanului. Credem că putem interpreta aceste două figuri iconografice ca imagini ale unor vrăjitoare care se închină demonului, pornind de la poziția tipică de venerație, și anume îngenuncherea în fața cuiva.

Textele biblice, după cum se știe, condamnă cu vehemență cultul idolilor, vițeilor de aur și zeilor falși, începând cu *Geneza* și terminând cu *Apocalipsa* . Mai mult, Antim din Iberia, în deja citata *Începătură și învățătură pentru istovedanie*, recomandă ca celor care merg la spovedanie să li se pună următoarele întrebări: „Ai adus pe cineva diavolului, sau ai blasfemiat, sau ai jurat pe legea sfântă? sau pe credință? sau pe altceva? sau ai anatemizat un om?" (Antim Ivireanu

1915 : 227). Toate aceste detalii de imagini și texte arată că în lumea medievală și românească timpurie exista credința că unii oameni se închinau diavolului și că îi puteau forța pe alții să se supună stăpânului întunericului. Cu toate acestea, această credință nu a luat o formă sistematică și nu s-a crezut niciodată că există o sectă organizată de eretici închinători ai diavolului, așa cum era cazul vrăjitorilor și vrăjitorilor din Europa Occidentală.

Femeia cu oglinda

În Dobricu Lăpușului, printre cele cinci femei care practică magia, există un personaj special asociat cu un instrument al acțiunii ilicite. În registrul inferior al picturii murale a lui Radu Munteanu , urmând femeia care „fură mana ” și cea „care evită sarcinile” (pictată cu brațele deschise, cu mâinile legate de doi stâlpi roșii și cu doi șerpi care îi mușcă sânii), există o figură feminină individualizată prin inscripția „vrăjitoarea”. Aceasta din urmă, legată de un demon roșu, are părul lung și desprins. Lângă ea se află un obiect ciudat care seamănă cu un băț cu mâner, ce ar putea fi ușor interpretat fie ca o dovleac uscat cu gât lung folosit pentru conservarea poțiunilor și licorilor magice, fie ca o oglindă. Oglinda apare explicit în extraordinara pictură din Sibiciu de Sus (Buzău). Județ), pictat de Vasile Dimitriovici , unde o „femeie care se machiază” este chinuită de patru diavoli , în timp ce continuă să se admire.

Dacă „vrăjitoarea” de la Dobricu ține într-adevăr o oglindă în mână, atunci figura reprezentată de Radu Munteanu este surprinzător de modernă. Ani mai târziu, în secolul al XX-lea, după 1977, vrăjitoarea din râul de foc reapare la Mănăstirea Viforâta (Dâmbovița) Județ), de data aceasta ținând explicit o oglindă în mână. Obiectul se referă nu doar la rolul important jucat de oglinzi în practicile magice, în special în divinația viitorului, ci și la tema iconografică *vanitas vanitatum* sau la ceea ce iconografia occidentală desemna sub numele de *vana gloria*. La Viforâta, vrăjitoarea este cu sânii goi, mândră de frumusețea ei reflectată în oglindă (Fig. 6.18). Pentru aceste forme de mândrie și pentru săvârșirea de acte magice ilicite este pedepsită să ardă pentru totdeauna în flăcările iadului.

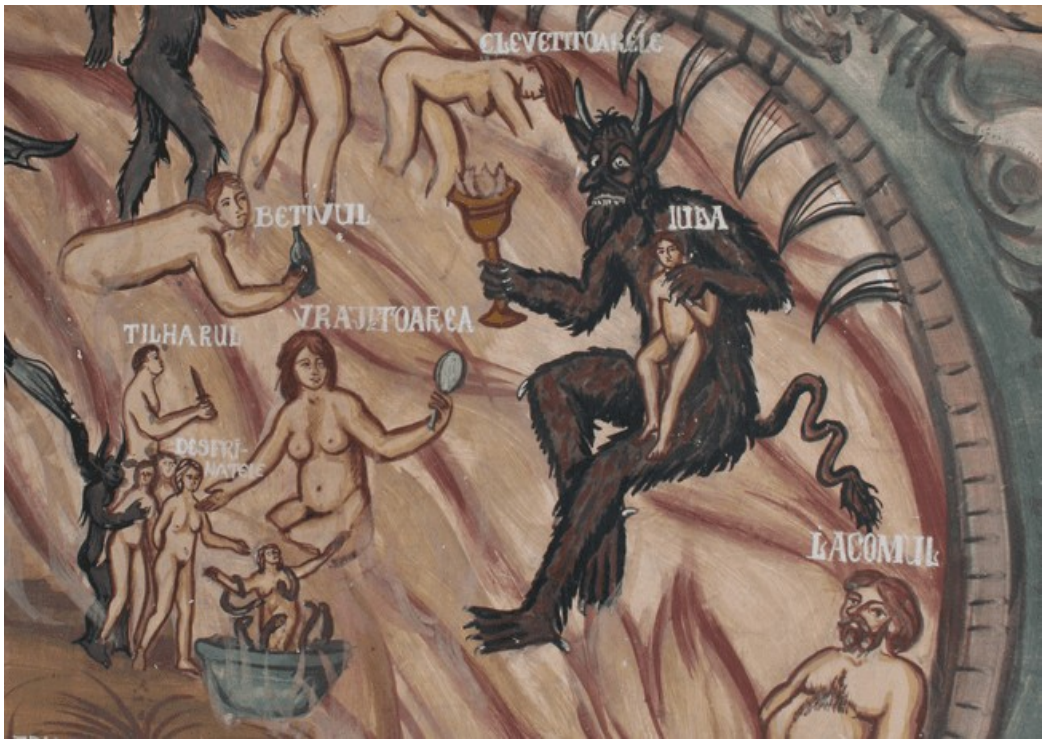


Fig. 6.18 Pictură murală de la Mănăstirea Viforâta , județul Dâmbovița
(a doua jumătate a secolului al XX-lea)

Oglinda este un simbol dublu al vanității și al desfrâului, așa cum se poate observa și în alte imagini medievale. O miniatură reprodusă frecvent din *Le Livre des bonnes mœurs* (1490), aflată acum la Muzeul Condé din Chantilly, arată efectele mândriei, desfrâului, păcatului și banalității asupra femeilor. În dreapta imaginii, două femei în haine somptuoase par să se gândească doar la plăcerile vieții. Cea mai vizibilă, slabă, frumoasă și blondă, ține o oglindă în mână. Față în față cu ele, li se arată adevărata față sau adevăratele consecințe ale vieții lor. O femeie care seamănă oarecum cu ele, care poate fi chiar un fel de dublură, este pe jumătate goală, înfășurată doar parțial într-o pânză roșie. În spatele ei stă un diavol păros , care își înfășoară mâinile cu gheare ascuțite în jurul umerilor ei. Pe părțile vizibile ale corpului femeii, inclusiv pe sâni, există numeroase dungi sângeroase, ca și cum diavolul ar fi zgâriat-o cu ferocitate. La asta poate duce utilizarea fără minte a unei oglinzi!

Dacă ne întoarcem la cele două exemple românești, este firesc să ne întrebăm dacă acestea sunt suficiente pentru a postula existența unui tip iconografic. Studiile viitoare vor oferi cu siguranță un răspuns.

Între tradiție și inovație: reprezentări moderne ale agenților magici

Considerăm reprezentările moderne dacă datează din secolul al XX-lea sau al XXI-lea, dar trebuie spus că multe dintre ele perpetuează forme iconografice utilizate pe scară largă în

secolele anterioare. La urma urmei, iconografia religioasă nu a fost influențată de valul de modernizare în aceeași măsură ca pictura seculară. Astfel, nu a fost rar, cel puțin până la Primul Război Mondial, să găsim reprezentări iconografice clasice ale vrăjitoarelor în scene contemporane ale Judecății de Apoi.

La Poiana Botizii (Maramureș) (Județ, 1905) pictura folosește modelele arhaice ale vrăjitoarei care fură mana și ale femeii care pierde sarcina în mod deliberat prin mijloace magice ilicite. Desenul este simplificat, iar stilul compoziției amintește de expresionismul poetic rural. Există o *strigoaie* cu părul desfăcut, cu un ulcior de muls în miniatură în mâna dreaptă. Este cufundată până la brâu în flăcări, în timp ce un mic demon negru, estompat, cu aripi, o ține de celălalt braț, înțepând-o în piept cu ceea ce par a fi trei țepi. Totuși, această imagine este văzută ca și cum ar fi printr-o fereastră cu fundal alb. Restul spațiului din afara chenarului este colorat în ocru și nuanțe de roșu, amestecate în lemnul maro. De asemenea, „femeia care face [farsele] pentru a nu avea copii" este reprezentată cu cei doi șerpi tradiționali care îi mușcă sânii, dar sunt vizibile doar umerii și capul cu părul desfăcut. Restul corpului ei dispare sub o pată cenușie circumscrisă de cozile celor doi șerpi infernali. Linia ondulată, trasată de corpul șarpelui din stânga, o separă pe aceasta de un bărbat care doarme sub o plapumă în timp ce un demon pare să-i citească dintr-o carte. [26]

La Muerească de Sus (Vâlcea) Județ, 1913–1918), găsim o compoziție interesantă, realizată în spiritul tradiției oltene, de o echipă de meșteri locali ale căror nume apar în pisania bisericii: „Toma Cristescu din Bărbătești , ajutat de pictorii Victor Fulgescu, Climent Cristescu și Ion Stănescu din Costeștii Vâlcii". Chiar dacă inscripția votivă ne spune că aceasta nu a fost prima frescă realizată în această biserică, bazându-ne pe inscripții scrise într-o scriere mai veche, conform unor modele de pronunție mai vechi, credem că pictura murală a Judecății de Apoi datează din perioada construcției bisericii. Un cap de femeie plutitor în râul de foc al acestei picturi murale poartă inscripția „cine scoate pe diavol ". Această femeie păcătoasă este înțepată în gât cu o furcă de un demon care iese pe jumătate din flăcări pentru a-și îndeplini misiunea punitivă. În partea de jos a compoziției, în afara râului de foc, pe un fundal maro, într-un spațiu ce pare a fi o grotă mărginită de un perete gros de stâncă, un grup de femei, „prostituatele", sunt chinuite. Există, de asemenea, o figură feminină călărită de diavol , individualizată prin inscripția „vrăjitoarea care fură creșterea". Diavolul care o încalecă ține o cadă lungă din care ies șerpi. Este important de subliniat că aceasta este una dintre rarele reprezentări artistice ale recipientului folosit de vrăjitoare pentru a fura așa-numitul *spor* (mană , creștere) la sud de Carpați .

Când privim această imagine, atrage atenția asupra locului de origine al pictorului Toma Cristescu , satul Bărbătești . Există mai multe biserici mai vechi cu picturi murale care înfățișează scena Judecății de Apoi în Bărbătești (județul Vâlcea , 1887–1890). Pe lângă acestea, în Iernatic, un cătun, există o biserică de lemn din secolul al XVIII-lea, căreia i s-a adăugat un pridvor din zidărie în secolul al XIX-lea. În Judecata de Apoi din Iernatic, femeia „care fură creșterea" ține în mâna dreaptă un ulcior asemănător cu cel din Muerească, în timp ce cu mâna stângă folosește ceva care seamănă cu un pahar. Prin urmare, este înfățișată chiar în momentul săvârșirii actului său magic. Această femeie este încălecată de un demon care ține un buzdugan cu capul rotund, cu care, fără îndoială, îl lovește pe păcătos. Puțin mai în față, un alt demon poartă în spate o femeie cu susul în jos, pe care inscripția o descrie drept o „vrăjitoare". Chiar

dacă pictorul din Bărbătești-Iernatic nu este numit, putem presupune, pe baza unor analogii de stil și conținut, că este vorba de Toma Cristescu , fie singur, fie împreună cu alți pictori. Așa cum am arătat mai sus, acesta nu ar fi singurul caz de artist care a pictat o scenă a Judecății de Apoi în biserica din satul său natal.

Mai multe reprezentări moderne ale practicienilor magicieni imită și perpetuează pe cele clasice. Chiar și în secolele XX și XXI, există mulți păcătoși care se scaldă în râul încins al Judecății de Apoi, pictorii nereușind să adauge vreun fel de inovație iconografică: „vrăjitori" sub forma unei simple inscripții la Hadâmbu (județul Iași, 2004–2012); „cel care face vrăji" la Peștera Ialomiței (Dâmbovița) județul); „vrăjitoarea" din Ungureni-Craiova (Dolj județul); „vrăjitoarea" la Sâmbăta de Sus (jud. Brașov), Suduleni (Dâmbovița). (Județul Gorj, 1980), Vierșani (Județul Gorj , 1997) și Biserica Sf. Apostoli din Craiova (Județul Dolj); „ghicitoarele" și „vrăjitoarea" din Cujmir (Mehedinți) În aceste cazuri, există un fel de condamnare în masă. Personajele care au comis crime magice nu sunt individualizate. Activitățile și puterile lor nu sunt specificate clar și nici chinurile la care sunt supuse nu sunt clar definite. Pur și simplu ard în focul nestins al iadului.

Însă arta religioasă modernă inovează, inventând moduri de exprimare care nu existau în trecut, chiar dacă erau utilizate în scheme iconografice moștenite de tradiție. În excursiile noastre pe teren, nu am evitat niciodată să vizităm biserici noi care aveau picturi murale sau icoane ale Judecății de Apoi, știind că ne-ar putea rezerva surprize sinistre sau amuzante: noi tipuri de păcate și păcătoși, demoni mai inventivi, noi formule și soluții iconografice, dar și distrugerea iresponsabilă a picturilor vechi și așa mai departe. În 2008, Teodor Păltineanu a restaurat pictura murală pe care el însuși o realizase inițial în anii 1980, în colaborare cu un alt pictor, la Biserica Sfânta Ecaterina din Belu-Pieptănari, București . În scena Judecății de Apoi pe care a repictat-o acolo în 2008, există un demon care stă în fața unui computer, ca și cum ar vrea să atragă atenția privitorilor asupra faptului că dispozitivele tehnologice pe care le folosim atât de nonșalant astăzi pot fi o sursă de păcat și eroare. Un demon cu o mască de craniu așezat în fața unui computer apare și în Catedrala Schimbarea la Față din Chișinău (Republica Moldova), într-o reprezentare grandioasă a Judecății de Apoi cu elemente kitsch și impresionante „referințe" la opere picturale celebre, inserate ca fragmente în această compoziție.

În ceea ce privește femeile sau bărbații care se ocupă de vrăjitorie, există unele inovații în iconografia modernă care merită prezentate pe scurt, chiar dacă este vorba de transformări izolate, mai degrabă decât de crearea unor adevărate tipuri iconografice. Anumite trăsături de extracție occidentală și-au făcut loc în iconografia religioasă românească. Asocierea vrăjitoarei cu o mătură pe care o folosește pentru a zbura spre Sabat este evident un element importat din Occident, chiar dacă în folclorul românesc coada de mătură este un element de recuzită al celor care practică vrăjitoria. În Șotânga (Dâmbovița) Județul Olt, 1951–1964), găsim o astfel de vrăjitoare cu o mătură în râul de foc, într-o impresionantă pictură murală a Judecății de Apoi din pridvor. La Boroești (județul Olt , 2001), într-o pictură aplicată peste un strat mai vechi și care folosea inscripții cu alfabet chirilic (la fel ca în cazul unei alte repictări, în Biserica Sfântul Nicolae din Olănești, Vâlcea, pictată în 1837 și „restaurată" în 1999), apare un vrăjitor care pare să aparțină mai degrabă domeniului filmelor *fantastice* decât tradiției iconografice locale. Seamănă cu Dumbledore, cu barba sa lungă și gri, și poartă o pălărie ascuțită cu benzi

orizontale maro și albe, precum și o tunică decorată cu stele. În mâna stângă ține un glob de cristal folosit la prezicere și ghicit.

Reprezentarea păcătoșilor vinovați de vrăjitorie într-un cazan de gudron este nouă doar din punct de vedere iconografic, nu și antropologic și conceptual. Categorii noi, moderne, de păcătoși apar în Pojogeni (Gorj) (județul), într-o biserică construită în 1905, dar pictată ulterior: imaginea Iadului este foarte expresivă. Îl vedem pe Lucifer cu un trident în mână, stând picioarele încrucișate, înconjurat de păcătoși. De piciorul său de sus atârnă un cazan de gudron, clar identificat prin culoarea neagră a materiei clocotite. Păcătoșii sunt cufundați în el, în timp ce fierbe la foc mic, ca o tigaie, pe focul care țâșnește din gura Leviatanului. O inscripție din cazan arată că „vrăjitorul" este acolo și îl putem vedea de fapt, o figură minusculă cu brațele întinse în disperare. În Cerătu de Copăcioasa (Gorj) Județul, 1983), scenele Judecății de Apoi pictate în pridvorul bisericii prezintă numeroase analogii stilistice cu cele din Pojogeni . Asemănările fizice dintre cei doi Luciferi, poziționarea ambilor pe corpul Leviatanului, a cărui înfățișare ofidiană este accentuată, faptul că amândoi țin un trident, respectiv Iuda, prezența cazanului de smoală și apropierea geografică a celor două sate, situate la 5 km unul de celălalt, toate ne conduc la ideea că au fost realizate de același pictor bisericesc. Ca un detaliu amuzant, trebuie spus că în Cerăt, unul dintre păcătoșii care se zvârcolesc în focul veșnic este un „preot care i-a înfometat pe pictorii bisericilor". Această pictură murală include și o doză suplimentară de fantezie, prin faptul că păcătoșii, adunați într-o plasă ținută de demoni, cad într-un jgheab, care, ca un tobogan, îi conduce direct în cazanul de smoală. La începutul toboganului este o femeie goală, cu părul lung și ciufulit. Este identificată drept „vrăjitoare" prin legenda de lângă ea.

Așa cum am menționat mai sus, aceste două biserici gorjene prezintă noutate iconografică, nu inovații antropologice sau conceptuale. Noutatea iconografică nu este, până la urmă, atât de nouă pe cât pare. Desigur, în picturile din trecut nu am găsit încă vrăjitoare reprezentate în cazanul de smoală sau în alte tipuri de cazane, de altfel. Pe de altă parte, în toate cele nouă biserici din Țara Codrului, *birae* (primarii) care nu respectă legea sau care îi asupresc pe săraci sunt fierți în cazane uriașe. Din păcate, nu putem vedea interiorul cazanelor, dar este mai mult ca sigur că în interiorul lor fierbe smoală, materie infernală prin definiție (are culoare neagră, consistență vâscoasă și proprietatea de a fierbe timp îndelungat, ceea ce asigură utilizarea sa în iad). Într-un astfel de cazan fierb și „jurații" din Gurasada. În picturile artistului contemporan Paul Bătăiosu din Mănăstireni (județul Cluj) și Gârbău (județul Cluj), este reprezentată o femeie păcătoasă, cu spatele la noi, ținută cu capul în jos de un scripeți. Demonii o scufundă încet într-un lichid de culoare neagră, care este, fără îndoială, gudron. În bisericile din Cluj-Napoca și Bălan (județul Sălaj), sunt reprezentați doi păcătoși, un bărbat și o femeie, care sunt spânzurați cu capul în jos și scufundați în cazane, ceea ce ne face să presupunem că Bătăiosu și-a imaginat-o ca pedeapsă pentru desfrânare.

Dacă comparăm imaginile, textele și narațiunile folclorice conform unei metode pe care am încercat să o aplicăm în anumite puncte ale acestei cărți, constatăm că gudronul era adesea folosit pentru a chinui vrăjitoarele. *Apocalipsa Fecioarei,* copiată în Moldova în 1762, le înfățișează fierbinți într-un amestec de „viermi nedormiți amestecați cu gudron și smoală". O credință populară din Oltenia , consemnată de Ioanna Andreesco și Mihaela Bacou, în *Mourir à l'ombre des Carpathes* , spune că femeile viclene și ghicitoarele sunt scufundate după moarte în

cazane, unde sunt chinuite cu gudron aprins . Mai mult, numeroasele exemple culese cu astfel de informații sunt uneori însoțite de descrierea vrăjitoarei în momentul morții sale: putregaiul și viermii prind rădăcini în ea atunci când nu și-a dat încă complet duhul, ceea ce arată clar că este condamnată aici, în această lume, chiar înainte de judecata privată și de Judecata de Apoi (Andreesco și Bacou 1986 : 143). La urma urmei, cele două picturi din județul Gorj , Cerătu și Pojogeni , nu fac decât să transpună în imagini niște credințe populare extrem de răspândite.

În iconografia religioasă contemporană, există un stereotip care apare mai frecvent decât în iconografia religioasă veche. Este vorba despre vrăjitoarea de etnie romă : o astfel de figură a apărut într-o pictură murală veche din Dubești (județul Timiș), dar aceasta a fost o apariție unică înainte de secolul al XX-lea. La Mănăstirea Strungari (Alba) Județul, 1997–1999), există o scenă a Judecății de Apoi fără inscripții explicative, dar în care păcătoșii pot fi identificați pe baza unor atribute iconografice clare: o femeie frumoasă și mândră cu o oglindă căzută lângă ea, un avar cu o pungă cu bani, un vicios cu o sticlă și o țigară și femeia care avortează copii cu un făt mic în mână. Aceștia sunt înfățișați alături de o vrăjitoare într-un costum tradițional țigănesc, cu cercei mari și un lanț de monede de aur. Ține în mâna stângă niște cărți de Tarot pe care probabil le folosea pentru a prezice viitorul. Chipul femeii citește disperare și privește pieziș figura alegorică a Morții, a cărei coasă plutește chiar deasupra ei.

Artistul contemporan Paul Batăiosu, care se definește ateu, a pictat numeroase biserici. Vrăjitoria a rămas pentru el un păcat demn de reprezentat în vastele compoziții ale Judecății de Apoi pe care le-a realizat. În biserica consacrată Sfinților Doctori fără Bani Ștefan și Pantelimon, din Cluj-Napoca , există o reprezentare extrem de interesantă. Este vorba despre o vrăjitoare bătrână care seamănă cu o femeie de etnie romă datorită pielii sale închise la culoare și nasului coroiat. Portretul femeii este o caricatură impregnată de stereotipuri rasiale: este cocoșată, întinzându-și degetele peste un glob de cristal în interiorul căruia se poate vedea un demon, în timp ce un alt demon din stânga ei ține două cărți negre, aluzie la obiecte răspândite în practicile divinatorii. Această vrăjitoare poartă o mantie violetă, culoare adesea asociată cu magia și vrăjitoria. Din râul de foc, o femeie cu sânii goi se agață de fața de masă albastră pe care sunt așezate recuzita vrăjitoarei, ca și cum ar vrea să o târască în iad pe cea care i-a citit viitorul (Fig. 6.19). Trebuie spus că această vrăjitoare seamănă oarecum cu cea din *Albă ca Zăpada și cei șapte pitici* , desenul animat produs de Disney în 1937, ceea ce sugerează o sursă de inspirație pentru această pictură religioasă contemporană. La fel ca scenele de zoofilie, aceasta pare a fi o trăsătură recurentă în arta murală a lui Paul Bătăiosu : se regăsește și în impresionanta frescă a Judecății de Apoi din pridvorul bisericii din Bălan (județul Sălaj). Cu toate acestea, nu este în întregime vizibilă, deoarece deasupra ei a fost montat un difuzor pentru a permite tuturor creștinilor să audă slujba, chiar și atunci când nu merg la biserică. Din câte putem ghici, scena din Bălan seamănă destul de mult cu cea din Cluj , reprodusă mai jos, cu lunga sa listă de „păcate lumești” (printre care este prezentă și vrăjitoria).

Fig. 6.19 Pictură murală de Paul Bătăiosu , în Biserica Sfinții Doctori fără de Bani Ștefan și Pantelimon, Cluj -Napoca (secolele XX–XXI)

În pictura murală pictată de Paul Bătăiosu în biserica din Gârbău (județul Cluj , 2000–2003), există o scenă de divinație ușor diferită de cele menționate anterior, dar la fel de sugestivă. O vrăjitoare cu fața asemănătoare unui craniu, îmbrăcată într-o pelerină neagră, stă într-un fel de cort de pânză neagră, în fața unei mese acoperite cu o față bleumarin decorată cu motive magice - un fel de cruce răsturnată. Vrăjitoarea (sau vrăjitorul?!) este surprinsă în actul prezicerii viitorului, deoarece ține mâinile deasupra unui glob de cristal, într-o poziție care indică schimbul de fluxuri energetice. Pe masă se află un craniu, mâna unui mort, o lumânare și un alt obiect asemănător unei cutii de bijuterii. Scena pedepsei vrăjitoarei este juxtapusă cu imagini în care o femeie predispusă la zoofilie este pedepsită, o prostituată este scufundată într-un cazan de smoală și un bărbat sinucigaș este spânzurat: toți acești păcătoși primesc pedepse juste pentru faptele pe care le-au săvârșit în viața pământească.

Iconografia religioasă modernă și contemporană, bazată pe scheme compoziționale tradiționale, își schimbă sursele de inspirație și modalitățile de exprimare, transpunând în același timp un nou conținut ideatic în imagini. Așa cum s-a menționat mai sus, pictura murală Judecata de Apoi din Catedrala Schimbarea la Față din Chișinău , Republica Moldova , este un amestec de grandios și kitsch și prezintă o creatură demonică așezată în fața unui laptop. Lângă această ființă demonică, se află o bătrână nefericită, cu mâna stângă pe un craniu uman. O

considerăm vrăjitoare nu doar datorită acestor elemente iconografice tipice, ci și pentru că este o copie aproape identică a unei lucrări din 1878 de Luis Ricardo Falero , *Vrăjitoarele mergând la Sabatul lor* . Judecata de Apoi din Chișinău conține mai multe astfel de fragmente din picturi celebre, dar aici nu este locul potrivit să le numim și să le comentăm.

Având în vedere această gamă largă de materiale moderne și contemporane fascinante, credem că va fi necesar, desigur, să colectăm date suplimentare, care ar putea confirma sau infirma dacă aceste modalități de reprezentare a vrăjitoarelor apar și în alte părți și dacă formează tipologii autentice de reprezentare iconografică sau dacă sunt doar artefacte unice.

Diversitatea pedepselor: imaginară sau practicarea torturii?

Femeia bătută de diavol

Pedeapsa infernală în a-i bate pe practicanții de vrăjitorie nu este ceva ieșit din comun , așa cum au văzut cititorii în câteva exemple de mai sus. De obicei, se aplică majorității păcătoaselor, indiferent de păcatele comise. Adesea, femeile vinovate de vrăjitorie au mâinile sau picioarele legate sau sunt legate de un stâlp (sau mai rar, de doi) și ținute în lanțuri sau legate de o frânghie de către demonul care le păzește și care este responsabil de pedepsirea lor prin bătaie sau biciuire. Vrăjitoarele sunt, în general, scufundate în râul de foc, unde sunt torturate și umilite.

În scena Judecății de Apoi pictată în pronaosul bisericii din Larga (Maramureș) Județ, 1840), o „vrăjitoare” goală stă în picioare cu mâinile încrucișate pe piept. Atât la dreapta, cât și la stânga ei, este ținută de umeri de doi demoni, fiecare dintre aceștia bătând -o cu un bici roșu cu trei fire (trei flăcări).

Aceeași imagine apare și în Dobricu Lăpușului (județul Maramureș , 1798–1800), unde există cinci reprezentări diferite ale practicanților magiei. „Vrăjitoarea” – pictată deasupra celei care fură mana , a vrăjitoarei și a celei care avortează bebeluși prin mijloace magice – este înfățișată goală, cu mâinile legate la spate. Este bătută brutal de un demon brun cu un bici roșu și mușcată de piept de un șarpe gri încolăcit în jurul ei. La fel sunt și femeia vorbăreață lângă care este plasată, femeia „invidioasă” și cea „care își înjură soțul”. Singurele lor trăsături distinctive sunt inscripțiile care le însoțesc.

De fapt, bătaia ca formă de pedeapsă pentru păcătoși este generalizată în imaginile Judecății de Apoi. Așa cum s-a menționat mai sus, acest lucru este valabil și pentru picturile murale realizate de pictorii din Țara Codrului, dar astfel de reprezentări se întâlnesc în întreaga arie culturală românească (Fig. 6.3 , 6.4 , 6.5 , 6.6 , 6.7 , 6.9 , 6.17). Bătaia aplicată vrăjitoarelor de către diavol este foarte răspândită în Oltenia (Zătreni, Călinești , Murgași, Frasin), în special în frescele pictate de artiștii din școala de la Teiuș . Cât despre instrumentele de bătaie , fantezia pictorilor nu avea limite: biciuri, încărcate cu plumb sau nu, buzdugane, bețe și topoare. Era important ca păcătoșii să sufere grav pentru lucrurile pe care le făcuseră în viața lor pământească.

Aici, trebuie subliniat încă o dată faptul că bătăile , de data aceasta cât se poate de reale, erau aplicate unor presupuse vrăjitoare în viața reală, ca pedeapsă pentru faptele lor. Neculai Cioban (1761), o femeie exilată la Mănăstirea Țigănești (1818), Rada din Alunu (1831–1834) și mulți alții au fost astfel condamnați la bătaie.

Femeia cu limba scoasă de diavol

În Dobricu Lăpușului, pictorul Radu Munteanu a reprezentat „femeia vicleană" în conformitate cu tipul iconografic clasic al individului condamnat: corpul gol, cu mâinile legate la spate. Această postură a fost folosită și pentru „vrăjitoare" în același ansamblu pictural, dar diferența este că limba femeii viclene este scoasă de un demon folosind un clește mare și roșu. Aceeași tortură se întâlnește și în cazul unei „vrăjitoare" într-o altă pictură din secolul al XVIII-lea, din Tălmăcel (județul Sibiu). Acest chin, reprezentat în imagini și texte, este aplicat și altor păcătoși, cum ar fi mincinoșii sau blasfemiații (cei care jură pe lumânări, pe cruce sau pe alte lucruri sfinte). Li se poate scoate limba cu un clește, li se poate lăsa să atârne de limba lor înțepată sau li se poate înțepa limba cu o flacără de foc, astfel încât să nu mai poată vorbi. Să ne amintim că într-una dintre predicile lui Iacov ot Vișoi despre vamile cerești, prima vamă investighează păcatele săvârșite cu limba și gura, întrucât acestea sunt printre cele mai numeroase și comune. Într-o omilie copiată de pictorul Vasilie Dimitriovici , se spune că „limba bârfitorilor va arde neîncetat" și că nu va fi nimeni care să le dea ușurare de acest chin. Cât despre redările iconografice din Gurasada, cel care depune mărturie mincinoasă este spânzurat de limba sa, în timp ce în Valea Sării (județul Vrancea), celui care hulește crucea i se scoate limba cu un clește. În Coasta/Păușești-Măglași (județul Vâlcea , 1829–33), un demon năzdrăvan îi scoate limba de un picior celui care „blestemă sfânta cruce", în timp ce se pregătește să-l lovească cu un buzdugan.

Pedepsele aplicate zonei limbii – scoaterea cu un clește, atârnarea, spânzurarea sau arderea cu foc neîncetat – pot fi aplicate și celor care rostesc vrăji. Aceștia au, după cum spune proverbul popular, o „limbă murdară" și se fac vinovați de o utilizare transgresivă și păcătoasă a limbajului . Un manuscris care conține *Apocalipsa a Fecioarei* , copiată în Bihor în 1679–1699 și păstrată în prezent în Biblioteca Academiei Române, condamnă „desfrânatele, femeile care recurg la magie ca să nu nască, vrăjitoarele și femeile viclene și hoții de mană " să fie spânzurați de urechi și de limbă în flăcările focului (Dima 2012 : 303). O altă *Apocalipsa Fecioarei* , datată 1759 și provenind din comitatul Hunedoara , vorbește despre „vrăjitori și vrăjitoare, care iau mana grâului și a laptelui și isprăvile (*vârtutele*) oamenilor" (Dima 2012 : 258). Aceștia urmează să fie spânzurați de ochi și de limbă și arși în focul nestins pentru totdeauna. În Manuscrisul 27 din Biblioteca Academiei Române Cluj (copiat în 1787), bârfitoarele, femeile viclene și vrăjitoarele atârnă de limbă de undițe de fier. Toate aceste exemple arată din nou existența unor puternice interferențe între cultura textuală și cea iconografică.

Femeia a cărei față este mușcată de șerpi

În Biserica Budești-Josani din județul Maramureș , pe o icoană mare din lemn care reprezintă Judecata de Apoi, cel mai probabil pictată de un artist rutean în secolul al XVII-lea (Betea 2013), o vrăjitoare (*ciarodilitsa*) este mușcată de față și ochi de doi șerpi. Acest tip iconografic arhaic este adesea întâlnit în zonele de influență slavă. Este în general asociat cu reprezentarea unei femei care nu va avea copii, mușcată de sâni de doi șerpi împletiți. Ceea ce este interesant și poate amuzant este prezența în focurile iadului a unui cimpoi destul de amuzant, în contrast puternic cu atrocitatea actului de canibalism la care este supusă femeia care avortează, în timp ce un demon asemănător unui urs îi îndesă în gură cu ghearele un făt avortat întunecat. Trebuie menționat că locurile în care se află aceste personaje condamnate la chinuri veșnice sunt foarte aproape de gura deschisă și dinții ascuțiți ai Leviatanului din partea stângă a icoanei, subliniind astfel gravitatea păcatelor pe care le-au comis.

Pedepse prin fier și foc

Zugravul Matei, care a pictat Biserica Adormirea Maicii Domnului și a Sfântului Nicolae din Tetoiu-Vijoiești (județul Vâlcea , 1823–24), a plasat o altă păcătoasă pe lângă „hoțul de lapte” lângă râul de foc. Aceasta era „vraja care leagă sorțile” (această denumire apare și la Zătreni, județul Vâlcea , în secolul al XVIII-lea). Zugravul a înfățișat-o cu susul în jos, atârnând de mâini și picioare de o bară de fier purtată de doi demoni pe umeri până la locul chinurilor veșnice. Mai mult decât atât, demonul din spate pare să o tragă de păr (Fig. 6.20).

Fig. 6.20 Pictură murală din Biserica Adormirea Maicii Domnului și Sfântul Nicolae, Tetoiu-Vijoiești, județul Vâlcea (1823–24)

În pridvorul bisericii din Bistriţa (Mehedinți Județul Mehedinți (1836), există o pictură murală a Judecății de Apoi care propune o altă tortură teribilă pentru „vrăjitoare”. Ea este plasată chiar lângă gura larg deschisă a Leviatanului. Mâinile și picioarele îi sunt legate de doi țăruși verticali, membrele fiind trase brutal în lateral. Doi demoni o chinuie: unul gri, la dreapta ei, este pe cale să o lovească cu un băț, în timp ce celălalt, cel roșcat, se află sub picioarele vrăjitoarei și pare fie să aprindă un foc într-o oală, fie să-i pârjolească zonele intime cu cărbuni aprinși pe care îi mânuiește cu un fier de călcat. Din păcate, deteriorarea pe care

pictura a suferit-o tocmai în acele locuri împiedică o interpretare pe deplin corectă. Totuși, este demn de remarcat faptul că pedeapsa aplicată acestei păcătoase este una rezervată în general prostituatelor, ale căror organe genitale sunt tăiate cu ferăstraie, arse sau înjunghiate cu diverse obiecte ascuțite, aspre, dăunătoare de către demoni. Astfel de chinuri sunt numeroase în Oltenia în general sau în unele părți ale județului Mehedinți , de unde provine această imagine anume. În Măiag (Gorj) (județul Mehedinți, 1816–1818), o femeie numită „prostituata turcească" este plasată în aceeași poziție și suferă chinuri similare. La Poroinița (județul Mehedinți , 1822), există o imagine similară: femeia torturată este cel mai probabil prostituata, deoarece „vrăjitoarea" se află dedesubt, iar inscripțiile – ca și restul picturii – sunt în mare parte șterse. La Hurezani (Gorj) (județul Vâlcea, 1843), „prostituata" este legată de doi țăruși verticali și forțată într-o poziție chinuitoare, fiind arsă între picioare, iar un demon o înțeapă cu o furcă. „Femeia desfrânată" din Drăgășani-Sf. Ilie (județul Vâlcea , 1834) își primește și ea pedeapsa cu picioarele depărtate. Dar cea mai explicită imagine apare la Cleșnești (județul Gorj , 1865), unde se poate vedea clar cum un demon pervers introduce un obiect lung negru, mai gros la un capăt, în vaginul celei descrise drept „prostituata turcească". Puțin mai sus decât ea se află vrăjitoarea călăuzită de diavol .

La Țigănești-Ciolpani (județul Ilfov, 1853), în partea de jos a scenei Judecății de Apoi, doi demoni au înfipt o „vrăjitoare" în afara râului de foc. O ard agale, dornici să se ospăteze cu carnea ei într-un banchet canibal în adâncurile iadului (Fig. 6.21).

Fig. 6.21 Pictură murală de la Mănăstirea Țigănești-Ciolpani, județul Ilfov (1853)

Pedepsele îndurate de vrăjitori și vrăjitoare în viața de apoi sunt, așa cum am văzut, deosebit de intense. Sunt bătuți, înlănțuiți, străpunși cu țepi de fier, fripți, purtați pe spatele diavolilor sau călăriți de diavoli , șerpii le sug sânii sau sunt violați de demoni, într-o dezvoltare

deosebit de sugestivă a imaginarului punitiv. Nu știm dacă această proiecție în viața de apoi a violenței împotriva agenților magici a avut un efect asupra intensității persecuțiilor pământești, dar cele două fenomene par corelate. Rolul catehetic și pedagogic al acestor imagini și texte nu trebuie trecut cu vederea: prin expunerea unor imagini de mare durere și suferință, acestea încercau să-i convingă pe credincioși de pericolul care îi aștepta la Judecata de Apoi dacă practicau vrăjitoria sau credeau în ea. Prin urmare, discursurile și practicile juridice și morale articulate în lumea românească medievală și modernă timpurie par să pună accentul pe simbolic și alegoric în detrimentul concretului și realului.

7. Concluzii

În concluzie, ar trebui să încercăm să explicăm de ce scrierea acestei cărți ni s-a părut nu doar importantă, ci necesară. În primul rând, ne-am propus să oferim o perspectivă sintetică și concentrată asupra vrăjitoriei din România, umplând o lacună în studiile despre vrăjitorie scrise și publicate în limba engleză, care încearcă cartografieri generale ale fenomenului în diferite zone europene. Perspectiva istorică pe care am propus-o s-a bazat atât pe aspectele particulare pe care le-am considerat esențiale în descrierea specifităților vrăjitoriei românești, cât și pe o tratare extinsă a acestor aspecte, în funcție de stadiul actual al cercetărilor în domeniu.

În conceperea și punerea în practică a abordării noastre, ne-am referit la un model care a fost aplicat frecvent în studiile istorice clasice despre vrăjitorie în Europa de Vest (Caro Baroja 1964 ; Russell 1980 ; Levack 1987). Am pornit de la legislația anti-vrăjitorie, analizând pe larg persecuțiile împotriva vrăjitorilor și vrăjitoarelor, bazându-ne analizele pe documentele istorice păstrate, emise de elitele alfabetizate, și concentrându-ne, de asemenea, pe critica iluministă a superstițiilor și credințelor deșarte. Chiar dacă această structură nu este perfectă, are meritul de a oferi un cadru reflexiv care pare logic și care izvorăște dintr-un lanț natural de fapte. Într-adevăr, sistemul legislativ condiționează persecuția celor care comit un tip sau altul de infracțiune, în timp ce gândirea critică modelează discursul și practicile punitive în cadrul unei comunități, așa cum a arătat Michel Foucault prin acțiunea sa politică și operele sale scrise (Foucault 1995). Această structură va permite, de asemenea, integrarea cărții noastre cu alte cercetări similare și va permite extragerea ușoară a datelor, pentru a construi perspective comparative și o cartografiere cât mai precisă și cuprinzătoare a vrăjitoriei în Europa de Sud-Est.

Pe lângă acest model, împrumutat din studiile clasice despre istoria vrăjitoriei, am adăugat o serie de surse complementare. Așa cum am subliniat de câteva ori, în cultura românească medievală și modernă timpurie nu există tratate demonologice dedicate exclusiv puterilor diavolului și modurilor în care acționează stăpânul Iadului în această lume. Nu avem, în cultura românească, nicio carte care să fi abordat o serie de subiecte similare cu cele găsite în *Malleus Maleficarum* sau *De la démonomanie des sorciers* . Pe de altă parte, multe texte religioase, în special cele apocrife, au construit un discurs coerent despre diavol , păcat, vrăjitorie și alte practici ilicite. La aceste texte se adaugă numeroase compoziții complexe reprezentând Judecata de Apoi, care joacă într-un fel același rol în aparatul cultural ca tratatele de demonologie din lumea occidentală. Apocrifele religioase și iconografia, strâns legate, sunt ca niște straturi din care o abordare arheologică bine realizată poate excava fragmente de credințe, idei și practici care altfel ar fi fost condamnate la uitare. Acordându-le statutul de documente istorice și de mentalitate vitale, am dedicat întreaga parte a II-a a acestei cărți unei lecturi atente a apocrifelor și a iconografiei religioase.

Așa cum am menționat mai sus, cele două părți ale acestei cărți au fost concepute având o legătură extrem de strânsă. A doua parte nu numai că urmează prima, ci decurge firesc din ea, legătura fiind nevoia de a oferi o explicație a toleranței relative a românilor în ceea ce privește

procesele și pedepsele pentru vrăjitorie. A doua parte a cărții arată, însă, că aceste pedepse au fost într-adevăr numeroase și violente, dar că au fost articulate printr-un regim de simbolism și alegorie, nu în realitatea socială materială. Mai mult, cele două părți ale cărții trebuie citite una ca reflecții ale celeilalte, deoarece corespund și prin detaliile pe care am încercat să le evidențiem. De exemplu, dacă o vrăjitoare este spânzurată atât după un proces fix, cum ar fi cel din Țara Românească (1716), cât și într-un text religios apocrif, cum ar fi... *În Apocalipsa Fecioarei* , acest detaliu ne-a atras întreaga atenție. Bătaia vrăjitoarelor, la rândul ei, ne-a interesat atât ca o practică punitivă reală, cât și ca o dezvoltare a violenței simbolice în imaginile Judecății de Apoi, mai ales că instrumentele bătăii erau adesea aceleași: toiege, biciuri și buzdugane. Atât pedepsele reale, cât și cele simbolice aplicate vrăjitoarelor se bazau pe texte (coduri de legi, Biblia, apocrife religioase), iar deținătorii puterii în acest domeniu erau cei care stăpâneau materia textuală, adică cei care erau capabili să producă și să citească textele și să le copieze, să le tipărească și să le pună în circulație. În cultura românească medievală și modernă timpurie, cei capabili de această stăpânire a textelor erau doar membrii clerului. De aceea, în ambele părți ale cărții noastre, abordarea explicativă și analitică pornește întotdeauna de la texte și scoate astfel în evidență consecințele pe care le-au avut acele texte, atât la nivel real, cât și la nivel simbolic. Ca să folosim o metaforă religioasă, cele două părți ale acestei cărți sunt ca cele două obloane ale unui panou de altar, puternic ținute împreună prin joncțiunea materială, dar și prin scenele care sunt înfățișate pe ele.

Am încercat, deși nu din cauza vreunei tentații esențialiste, să vedem dacă există o serie de trăsături distinctive ale vrăjitoriei din România și dacă acestea pot fi descrise într-un mod științific corect. Concluzia noastră a fost că totul depinde de punctul de referință și de perspectiva din care sunt privite lucrurile. Dacă, de exemplu, analizăm vrăjitoria românească luând ca punct de referință ceea ce se întâmpla în Europa Occidentală, am putea spune că în România: persecuțiile au fost nedemonologizate, numărul victimelor condamnate la moarte a fost mai mic, elaborări academice pe teme specifice (Sabatul ca formă de respingere a credinței creștine sau pactul personal cu diavolul)) lipseau, iar ceea ce a fost consemnat în documentele emise de elitele alfabetizate rămâne impregnat de un vechi fond de credințe populare . Dacă, pe de altă parte, privim lucrurile dintr-un punct de vedere rusesc (Kivelson 2013), adică dinspre est sau dinspre Bulgaria și Grecia, în sud, aceste trăsături distinctive devin caracteristici destul de normale, trăsături comune ale vrăjitoriei din sud-estul Europei, materializate în țări cu majoritate ortodoxă (Pócs 2004 : 187).

Aceasta înseamnă că principala lecție pe care am învățat-o și pe care am încercat să o aplicăm a fost că vrăjitoria în România nu poate și nu ar trebui interpretată singură sau ca un fenomen autonom. În cazul Transilvaniei , nevoia unei interpretări într-un context multicultural este evidentă, deoarece în această provincie românii au trăit în contact și interdependență continuă cu comunitățile germane și maghiare care au experimentat persecuții demonologizate și elaborări conceptuale mai ample în jurul ideilor de Sabat și de pact cu diavolul. Provenind din comunitățile germană și maghiară , unele elemente de origine vest-europeană au pătruns în universul cultural al vrăjitoriei românești. Cu toate acestea, deși făceau parte din acest sistem vest-european, românii din Transilvania au rămas de-a lungul istoriei mult mai strâns legați de cei din Țara Românească și Moldova în ceea ce privește credințele în vrăjitorie, practicile legislative și iconografia religioasă.

În ceea ce privește iconografia, există fenomene de schimb semantic cu Rutenia și Bulgaria , pe care le-am evidențiat foarte pe scurt. În cazul vrăjitoarei care fură lapte prin mijloace magice, există, în comunitățile rutene și românești, reprezentări ale acestei figuri feminine în focul iadului, ținând pe cap o oală în care se mulge lapte. În unele reprezentări bulgare și românești, accentul se pune pe fecalele diavolului , care ung laptele furat sau arată natura josnică a medicamentelor administrate de vrăjitoare. Lăsăm în seama istoricilor de artă sarcina de a discuta aceste influențe într-un context științific; ne-am limitat la a evidenția câteva omologii antropologice și funcționale. Mai mult, se pot face paralele cu arta occidentală în ceea ce privește femeia călărită de diavol , dar împingerea comparațiilor mult mai departe asupra acestui punct ne-ar fi scos complet din cadrul specific al prezentului studiu.

Având în vedere toate aceste complexități și posibile deschideri, a fost destul de dificil să folosim un cadru teoretic unic. Desigur, am împrumutat anumite concepte din teoria managementului riscului, despre care credeam că explică bine interacțiunile umane care au avut loc în domeniul magiei și vrăjitoriei. Pe de altă parte, am recurs la studii și cercetări despre vrăjitorie întreprinse de Alan MacFarlane, Hugh Trevor-Roper, Stuart Clark, Willem de Blécourt, Walter Stephens, Lyndal Roper, Robert Muchembled, Brian P. Levack, Julian Goodare, Virginia Krause, Charlotte-Rose Millar, Laura Kounine și Guy Bechtel, care ne-au oferit informații, idei și modele extrem de valoroase în construirea propriei noastre abordări interpretative.

Așadar, cum ar trebui citită această carte? Sperăm, pe de o parte, că va fi citită ca o serie de povești despre vrăjitorie, dar o serie de povești adevărate, cu oameni vii, care au trăit, au suferit, s-au bucurat și au murit: femei și bărbați, săraci și bogați, preoți , păstori , vindecători , prinți și vagabonzi, prostituate și călugărițe, țărani și orășeni, care de-a lungul timpului au împărtășit un corpus de credințe și toți vorbind limba românească. Am încercat să prezentăm o serie de povești despre boală și sănătate, despre speranță și disperare, despre iubire și sexualitate , despre credință și îndoială, în care ceea ce este pus în scenă este străvechea frică umană de necunoscut și inexplicabil. Este o serie de povești în care oamenii caută, uneori cu disperare, răspunsuri la ceea ce îi îngrijorează și îi chinuie, încercând mereu să găsească echilibrul și bunăstarea și să fugă de singurătate, frică, dezgust, furie, ură, neînțelegere, confuzie, regret, gelozie și așa mai departe.

Pe de altă parte, dintr-o perspectivă strict științifică, această carte ar trebui citită și utilizată ca un instrument de lucru, pe care dorim să-l fie util istoricilor și antropologilor. În cazul în care această carte va fi utilizată ca atare, ea ar trebui utilizată în tandem cu bibliografia specifică temei, în limba română și mai ales în limba engleză. Cartea noastră ar trebui să stea alături de articolele și studiile lui Mircea Eliade, Ioan Petru Couliano, Sanda Golopenția, Bogdan Neagota, Ileana Benga, Mircea Păduraru și Emanuela Timotin ca un complement necesar. Dacă cititorii cu minte deschisă le-ar parcurge pe toate, suntem convinși că ar avea o înțelegere complexă și aproape completă a vrăjitoriei în România. Studiile unora dintre cercetătorii români enumerați mai sus, precum și ale lui Harry P. Senn și Agnes Murgoci, au meritul de a aduce în atenția cititorilor vorbitori de limbă engleză unele elemente magice și vrăjitorești din bogatul folclor românesc.

Așa cum am menționat folclorul, trebuie spus că în această carte, deși alegerea a fost dureroasă, am decis să folosim foarte puțin datele extrem de bogate și variate culese de

folcloriștii români. Am recurs la ele doar atunci când ele ne-au adus lumină asupra problemelor pe care am decis să le abordăm direct. Motivele acestei alegeri sunt multiple, în special faptul că am fi depășit granițele pe care ni le-am impus pentru a menține acest studiu în limitele coerenței, dar și că în folclorul românesc există atât de mult material legat de vrăjitorie, incantații, vindecări magice și ființe fantastice încât s-ar putea scrie cu ușurință o altă carte - coerentă și autosuficientă - doar despre folclorul acestei teme.

Această carte, odată publicată, ar trebui să facă parte dintr-o bibliotecă ideală, alături de alte cărți deja scrise și lucrări care nu au văzut încă lumina tiparului. Printre cărțile deja scrise, cartea noastră s-ar potrivi perfect alături de unele dintre lucrările care ne-au inspirat și din care am citat: Gábor Klaniczay și Éva Pócs, eds., *Vrăjitorie și demonologie în Ungaria și Transilvania* (Klaniczay și Pócs 2017), Wanda Wyporska, *Vrăjitorie în Polonia modernă timpurie, 1500–1800* (Wyporska 2013) sau Valerie Kivelson, *Economia morală a vrăjitoriei în Rusia secolului al XVII-lea* (Kivelson 2013). Deși nu există o sinteză în limba engleză despre istoria vrăjitoriei în lumea greacă modernă timpurie (Bizanțul târziu și perioada care precede independența din 1821), unele lucrări conțin perspective foarte valoroase asupra problemei demonologiei și a credințelor populare și ar fi foarte binevenite pe raftul ideal la care facem aluzie: Richard Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology* (Greenfield 1988) și Karen Hartnup, *„ On the Beliefs of the Greeks." Leo Allatios and Popular Orthodoxy* (Hartnup 2004). Printre cărțile încă neluate s-ar număra disertația de doctorat a Svetlanei Tsonkova, *Charms, Amulets and Crisis Rites: Verbal Magic in Daily Life in Medieval and Early Modern Bulgaria* (Tsonkova 2015). Această teză de doctorat ar merita adăugiri, poate despre procesele de vrăjitorie din Bulgaria sau despre foarte bogata iconografie bulgară a vrăjitoarelor. Acest raft ideal de bibliotecă ar putea fi completat cu lucrări despre Serbia, Macedonia de Nord, Albania și nu numai. O carte de Radomir Ristić, *„Vrăjitoria tradițională balcanică"* , care se concentrează pe materiale sârbești, poate fi răsfoită, deși îi lipsește armura științifică și spiritul critic indispensabile cercetării științifice (Ristić 2012). Cu toate acestea, informații factuale pot fi totuși culese din ea, în special unele referitoare la vlahii (românii) din nord-estul Serbiei și ritualul lor numit *„ skoace draci "* [a scoate diavolul].

Numai printr-o cercetare solidă și onestă s-ar putea realiza o cartografiere riguroasă a culturilor vrăjitorești din Europa Centrală, Europa de Sud-Est și Europa de Est, care ar completa cunoștințele existente despre vrăjitoria occidentală acumulate de-a lungul timpului. Ar pune la dispoziția cercetătorilor curioși studii și resurse care ar permite, în cele din urmă, o imagine de ansamblu asupra vrăjitoriei din întreaga Europă și ar facilita studiul ei istoric, cu toate transformările, schimbările de accent și împrumuturile produse între diverse zone culturale. Willem de Blécourt a formulat clar această cerință pentru cercetarea vrăjitoriei: „Cu siguranță avem nevoie de descrieri și analize mai precise ale continuității și discontinuității diferitelor discursuri locale sau regionale despre vrăjitorie și ale modului în care acestea au fost încorporate în relațiile sociale" (de Blécourt 2000 : 303–304).

În această cotitură istorică nu trebuie neglijată nici încercarea importantă și necesară de a traduce în limba engleză sursele istorice (coduri de legi, documente procesuale, texte religioase) referitoare la vrăjitoria din Europa Centrală și de Sud-Est. Valerie A. Kivelson și Christine D. Worobec au prezentat recent un volum extrem de bogat de surse referitoare la vrăjitoria din

Rusia și Ucraina (Kivelson și Worobec 2020), care ar trebui să servească drept model pentru cercetătorii români, bulgari , sârbi și greci.

Având în vedere toate aceste posibilități și căi, am conceput cartea noastră în așa fel încât să se poată încadra cu ușurință în rețeaua ale cărei articulații le-am schițat mai sus. Am încercat să descriem vrăjitoria în România cât mai concis și cuprinzător posibil, fără a neglija niciun aspect care ni s-a părut esențial: texte legislative, apocrife religioase, procese de vrăjitorie și picturi. De asemenea, am încercat să acoperim întregul spațiu de difuzie al culturii românești, cu centrele și periferiile sale și cu orașele, satele și mănăstirile care i-au marcat geografia spirituală. Fiecare exemplu a fost ales cu grijă pentru a oferi cel mai bun echilibru posibil între diversele regiuni istorice sau microregiuni etno-folclorice care alcătuiesc România de astăzi. Chiar și imaginile reproduse în carte, detalii de fresce și icoane, prin care am ales să relatăm povestea vrăjitoriei românești într-un mod de impact, respectă acest principiu al distribuției echilibrate. Dintr-un total de 21, acestea sunt distribuite astfel pe provincii istorice: 11 din Țara Românească (6 din Oltenia , 5 din Muntenia), 9 din Transilvania și Banat, 1 din Moldova . Din Moldova am ales să reproducem o singură imagine, având în vedere starea destul de precară de conservare a picturilor în ulei relevante pentru prezentul studiu. Aceste imagini nu numai că au calitatea de a proveni din întreg spațiul românesc, dar sunt expresive și intense, grăitoare în sine și demonstrează o calitate artistică incontestabilă.

În ceea ce privește dimensiunea istorică a studiului nostru, am pornit de la datele păstrate, pe care le-am ordonat cât mai bine am putut în arhitecturi semnificative, intenționând să subliniem nucleele de concentrare semantică în care s-au creat semnificații sociale, politice, economice, artistice. În ce măsură am reușit în acest sens depinde de cititori. Am luat în considerare raftul ideal pe care am putea plasa această carte și în ce relații științifice am fi bucuroși să ne așezăm, alături de alte cărți scrise sau nu, dar îi vom lăsa pe cititorii reali să pună *Vrăjitoria în România* în propria lor bibliotecă reală, lângă propria lor alegere de volume și în arhitecturi de sens care nu pot și nu trebuie neapărat să corespundă cu ceea ce am visat noi ca autori.

Habent sua fata libelli!
(Cărțile mici au destinul lor!)